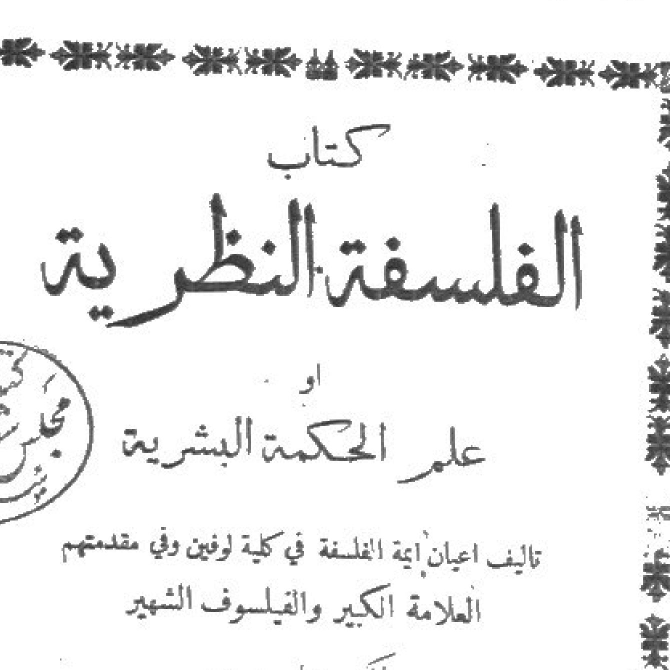
كتاب

الفلسفة النظرية

او

علم الحكمة البشرية



تاليف اعيان ايمة الفلسفة في كلية لوفين وفي مقدمتهم

العلامة الكبير والفيلسوف الشهير

الكردينال مرسيه

رئيس اساقفة مالين في بلجيكا جل قدره

المجلد الخامس

الفرع الثاني من علم النفس

عني بنقله الى اللغة العربية وتعليق حواشيه حضرة

الخور اسقف نعمة الله ابي كرم

الماروني اللبناني رئيس المدرسة المارونية برومية العظمى

طبع في المطبعة العلمية ليوسف صادر في بيروت سنة ١٩١٣

الفرع الثاني

من علم النفس

وهو القسم الثالث منه

في الحياة النطقيَّة او العقليَّة

فاتحة هذا القسم

بحث في موضوع هذا القسم وتقسيمه

(١) شأننا في هذا القسم ان نجيل نظر الاعتبار في مظاهر الفاعلية الخاصة بالانسان ثم في القوى التي تصدر عنها تلك المظاهر صدوراً قريباً وتخطَّى من هذه الاعتبارات صعوداً الى درس الطبيعة التي تحصل عنها هذه القوى وتلك الظهورات فنعلق الباب الاول للبحث عن طبيعة الانسان ·

ونتحرَّى في الباب الثاني تدقيق الدرس في اصل الانسان ما هو

ثم نخصص الباب الثالث بمسئلة مصير الانسان ما هو

فالباب الاول يشمل ثلاثة فصول :

الفصل الاول يكون مداره علَى الافعال الخاصة بالانسان ونقسمه

الى ثلاثة اجزاء

الجزء الاول في المعرفة النطقية وفي العقل

الجزء الثاني في المشيئة والارادة

الجزء الثالث وهو خاتمة الفصل في المقابلة بين فاعلية الانسان وفاعلية الحيوان ·

الفصل الثاني يكون موضوعه ما بين الحياة الحيوانية والحياة النطقية من التفاعل وتبادل التأثيرات ثم تحليل بعض الاحوال المركبة التي تحصل عن اشتباك تبادل تلك التأثيرات

وهذا الفصل يقسم الى جزئين تقابل في الجزء الاول منهما بين المتخيلة والعقل

وفي الجزء الثاني بين الشوق او النزاع الحسي والارادة

واما الفصل الثالث فنتكلم فيه علَى طبيعة النفس الانسانية ونسوق الكلام فيه تباعاً عن النفس الانسانية من جهة ما هي في ذاتها وهو الجزء الاول

ثم عن طبيعتها من جهة ما هي في المركب وعليه مدار الجزء الثاني من الفصل ·

الموضوع نفسه بل هو متسبب عن اشياء ممتازة عن الموضوع خارجة عنه اذ مثل هذا الادراك لا يتم الاّ من طريق السلب وعلى نحو من التشكيك مثلاً معلومة بساطة النفس هي معلومة بعيدة سببية سلبية ادركها العقل بسلب نقص رآه في الموجودات المادية وهذا النقص فيها هو تركيبها ·

اما المعرفة الحاصلة لنا من طريق الشبه والتشكيك فهي المعرفة التي ننسب بها معلومةً ادركناها في الموضوع الخاص الى موضوع آخر محترزين باستدراك صريح او ضمني ان نسبة المعلومة للموضوع الثاني ليست بمعنى النسبة للاوّل وانما هي نسبة تشكيكية (م : اي بتقديم وتأخير كما رايت في المنطق) مثلاً معرفتنا لتواجد جسمين يلامس احدهما الآخر هي معرفة خاصة للتواجد واما معرفتنا لوجود النفس في الجسد فهي معرفة بالتشكيك ·

فخلاصة ما تقدّم ان الموضوع الصوري المشترك للعقل الانساني هو الموجود او الحق بالعموم واما موضوعه الخاص فهو الموجودات المادية ·

واما موضوعه اللاّخاص او السببي و بواسطة فهو الموجودات اللامادية كنفس الانسان والارواح والله عزوجل · فلنأتينَّ الآن الى اثبات هذه الايجابات المختلفة التي اوجبناها فنقول :

القضية الاولى

الموضوع الصوري المشترك للعقل هو الموجود

(٤) «١» تثبت هذه القضية الحملية ببرهان الثبوت فنقول :

الموجود بالاجمال يقال على كل ما له وجود متحقق واقعي او ممكن تحققه ·

والحال ان الذهن كل مرة يباشر فعله فيحضر له الموضوع كأنه شيء ما اي كأنه شيء متحقق الوجود في الخارج او ممكن تحققه ·

فاذاً الموجود هو الموضوع الصوري المشترك للعقل ·

«٢» تثبت القضية بوجهها الحصري اي العقل لا يدرك الاّ الموجود ونسمي البرهان عليها بالبرهان الاستثنائي الحصري فنقول :

العقل يدرك موضوعات ليست طبائعها واحدة بل تختلف اختلافاً شديداً اذ يدرك الجواهر والاعراض والاجسام والارواح والموجودات الحادثة والموجود الواجب الوجود ·

والحال ليس في كل هذه الموجودات معنى يشترك فيه جميعها الاّ معنى الوجود فاذا ليس فيها وجه صوري يمكن تعيينه للعقل الا معنى الموجود فاذاً الموضوع المشترك والمساوي للعقل هو الموجود وان كان هو الموجود فهو الحق [١]

---

(١) ان اول ما يدركه العقل على انه غاية في المعروفية واليه تنحل كل الادراكات انما هو الموجود · والحق والموجود ويختلفان بالاعتبار من جهة ان في مفهوم الحق معنى ليس في منطوق الموجود لا من وجه ان في مفهوم الموجود شيئاً ليس في مفهوم الحق (قديس توما محاورة في الحق ف ١) اه

المسئلة الاولى

في موضوع المعرفة النطقية

البحث الاول

في موضوعها المادّي وموضوعها الصوريّ
وفي الموضوع الصوري المشترك والموضوع الصوري الخاص

(٣) اما ما هو موضوع الفكر فسؤال يتناول معنيين اولهما ما هي المواضيع التي يعرض تناولها لرائد الفكر والسؤال بهذا المعنى ينصب علَى الموضوع الماديّ للعقل ويتناول جملة المواضيع التي يمكن العقل ان يدركها ضرباً من الادراك اياً كان الا ان هذه الموضوعات التي هي متعقلة بنحو من انحاء التعقل تختلف طبائعها اختلافاً شديداً بان تكون جوهراً او عرضاً وجسماً او روحاً وموجوداً حادثاً او ضرورياً واجباً ومن ثمّ كان لنا ان نخرّج السؤال المذكور علَى هذا الوجه وهو اي شيء في هذه الموضوعات يوصف حقيقة بانه متعقل · اعني ما هي الصورية المشتركة التي تجعل هذه المواضيع واقعة تحت تناول القوة النطقية ·

فهذه الصورة التي تكون بها الاشياء المتعقلة متعقلة هي ما يسمونه للموضوع الصوري المشترك للعقل · وهذا الموضوع الصوري المشترك انما هو الموجود او الحق علَى ان الحق ليس شيئاً آخر غير الموجود من جهة ما هو بالنسبة الى العقل ·

ولكن لما كانت المواضيع الواقعة تحت طائلة ادراك العقل شديدة الاختلاف تعين علينا بسبب هذا الاختلاف بينها ان نميز ايضاً في الموضوع الصوري المشترك بين ما هو الموضوع الصوري الخاص او الحقيقي وبين ما هو الموضوع الصوري غير الخاص او المجازي والسببي Indirect (البعيد) ·

اما الموضوع الصوري الخاص بقوّة من القوى فنريد به ذلك الموضوع الذي يتناوله مباشرةً قابض القوة هو الذي من اجله فطرت تلك القوة وخصت من طبعها بادراكه ولذا فانها تدركه قبل كل ما سواه وبه تدرك كل ما يمكنها ان تدرك مما وراءه ·

فما هو هذا الموضوع الخاص والاوّلي والقريب والحقيقي الذي يدرك مباشرة وبلا واسطة وهو مناسب او طبيعي للقوة المدركة · فمؤدى هذا السؤال هو نفس المعنى الصوري الحصري الذي اردناه بسؤالنا المطروح اولاً وهو ما هو موضوع الفكر او التصور · فنبين لك قريباً ان هذا الموضوع هو الموجود الماديّ ·

فينتج من ثم ان الموضوع اللاخاص او المجازي او الفرعي والبعيد والسببي انما هو ذلك الموضوع الذي لا يمكن القوة الدراكة ان تدركه الا بشرط ان نتخطى اليه من معرفة موضوعها الخاص وهذا الموضوع انما هو الموجود اللاماديّ · فادراك الموضوع الخاص ادراك قريب يتم بالمباشرة اعني ان القوة الدرّاكة تتناوله رأساً من نفس الموضوع بلا واسطة شيء آخر ·

واما ادراك الموضوع اللاخاص او الادراك بواسطة فلا يخوله

مشجَّر القسم الثالث الذي هو الفرع الثاني من علم الفلسفة

- الفرع في الانسان
  - الباب الاول في طبيعته
    - الفصل الأول في الافعال والقوى الخاصة بالانسان
      - الجزء ١ في الادراك النطقي
      - الجزء ٢ في المشيئة والارادة
      - الجزء ٣ مقابلة بين فاعلية الانسان والقوة الفاعلية في البهيمة
    - الفصل الثاني في تبادل التأثير بين القوى
      - الجزء ١ في المخيلة والعقل
      - الجزء ٢ في الشوق الحسي والارادة
    - الفصل الثالث في طبيعة النفس
      - الجزء ١ في النفس من جهة ما هي في ذاتها
      - الجزء ٢ في النفس من جهة ما هي متحدة بالمادة
  - الباب الثاني في اصله
  - الباب الثالث في مصيره

الباب الاول

في طبيعة النفس الانسانية

الفصل الاول

في الافعال والقوى الخاصة بالانسان

الجزء الاول

في الادراك النطقي وفي العقل

مطلب في موضوع هذا الجزء

(٢) ان الادراك النطقي حكمه حكم كل ادراك لاقتضائه بالذات اتحاد الموضوع المدرَك بالفاعل المدرِك اتحاد الموضوع المتعقَّل بالعقل . وهنا يعرض لنا ثلاث مسائل: المسئلة الاولى ما هو هذا الموضوع . والثانية كيف يتناول المدرِك (بكسر الراء) هذا الموضوع كيف يتم اتحاد الموضوع المتصوَّر (بفتح الواو) بالعقل المتصوِّر (بكسرها) اعني ما هو مصدر المعرفة النطقية . فهاتان مسئلتان تتعلقان بادراكاتنا النطقية الاولية .

وان العقل شأنه ان يربو وينمو راقياً اذ يخرج من القوة الى الفعل وينصرف من الفعل البسيط الى افعال مركبة فما هي طريقة نمائه ومنهج استذكائه . على هذا تدور المسئلة الثالثة

القضية الثانية

الموضوع الخاص بالعقل الانساني مستفاد له من الاشياء المحسوسة ولكنه مجرّد وكلي

(٥) معنى القضية : اننا ندرك اشياء محسوسة واشياء هي فوق المحسوسات ولكن كل ما تتضمنه ادراكاتنا من المعنى الثبوتي (او الوضعي Positif) فانه يلفى متحققاً في الاشياء المحسوسة وادراكنا له للمرة الاولى انما يحصل لنا من طريق الاختبار والتجربة الحسية اعتماداً على القول الشائع المسلّم به في المدرسة : ليس في العقل شيء ما لم يسبق وجوده في الحس . واعلم ان المعنى الثبوتي هو المعنى الذي ندركه مباشرة وبطريق الاستقامة لا بطريق النفي والتشكيك .

وقولنا ان كل ما هو ثبوتي في مدركاتنا انما هو متحقق في الاشياء المحسوسة لا نعني به مطلقاً ان ما ندركه من الاشياء الروحانية ليس فيه شي من المعنى الثبوتي وانما نعني بقولنا ذلك ان المعنى الثبوتي الذي في ادراكاتنا الروحانيات لم نشاهده متحققاً الا في الاشياء المحسوسة ومن ثم فالشيء الثبوتي الذي ندركه من الروح ليس يدلنا الاعلى معنى يشترك فيه الموجودات المادية والموجودات اللامادية واللامحسوسة . وكذا قل في ادراكنا الموجود والواحد والقوة الفاعلة والمعرفة . واما ما هو خاص بالاشياء التي هي فوق المادة فاننا لا ندركه ادراكاً ثبوتياً بل ندركه من طريق السلب والتشكيك كما هي حال ادراكنا البساطة واللامسوحية

وكيفية وجود الارواح في الخلاء . وهذا هو معنى الجزء الاول من القضية .

واما الجزء الثاني من القضية ففيه تصريح بان الموضوع المعقول وان كان مستمداً من الاشياء المحسوسة فهو مجرّد وكلي وبهذا يمتاز الادراك النطقي عن الادراك الحسي او التخيّلي اذاً هو ادراك عيني فردي او شخصي .

وذلك لان الشيء المادي الذي يدركه الحس انما هو شيء مشخص مشار اليه اعني انه شيء محلّى بصفات تعيينية من كم وكيف واين كأن يكون بمقدار كذا وبكيف كذا وفي هذا او في ذاك المكان والزمان . وبوجيز العبارة ان هذا الشيء يشار اليه بهذا او بذاك وبهنا وبالآن الخ .

والشيء اذا تركب من هذه اللواحق المعينة يقال فيه انه عين او شخص او مشخّص . والشيء العيني يتميز عن كل ما سواه فهو جزئي فرّدته لواحقه وعينته معيناته ومثل هذا الجوهر الجزئي العيني اذا اعتبر من جهة ما هو كل فيسمى جوهراً جزئياً متحققاً او شخصاً او فرداً مشخصاً

وهذا الشيء العيني الجزئي المتحقق والشخصي هو هو موضوع الحواس .

والحال ان هذا الشيء الذي يدركه الحس او المتخيلة على الحال التي وصفناها مركباً من لواحقه وزوائده فالعقل لا يدركه مع تلك اللواحق وانما يدركه بمعزل عن تلك الاحوال الزائدة ويستحضره مجرّداً منتزعاً عن هذه الصفات المعينة المشخصة ويتصوره صفراً خالياً عن كمه هذا

بالجسد وهو اولى بان يسمى برهاناً شارحاً ٠

ان الاتحاد الطبيعي الحاصل بين النفس والجسد يبين لنا السبب الباطن والاساسي الذي من اجله ينبغي ان يكون موضوع العقل هو الشيء المتعقل المدرك بالحس ٠

اتحاد النفس بالجسد هو اتحاد طبيعي بدليل ما نرى في نفسنا وفي غريزة فطرتنا من النفور من الموت والخوف منه ٠ والحال ان هذا الاتحاد لا يكون طبيعياً لو لم تكن النفس واجدة من الجسم مسعفاً يساعدها في استعمال قواها فلو ان النفس كفيّة لنفسها مستغنية بذاتها لا حاجة لها الى البدن لكان البدن وزراً عليها وحملاً باهظاً لا فائدة منه فتطلب ان يُحط عنها٠

والحال ان البدن لا يمكنه ان يشارك ما هو محل للفكر والارادة في تقويمه الباطن ولا يدخل في حده ٠ فاذاً ليس للبدن ان يكون مساعداً للنفس ومشاركاً لها الا من قبيل المساعدة والمشاركة الخارجة لا الباطنة ٠

وهذه المساعدة من الخارج انما تلفي شرحها البديهي الطبيعي في هذا وهو ان القوى البدنية تتوفر عَلَى تهيئة ما تنصبّ عليها قوة العقل الفاعلية من المواد المطلوبة اعني ان العقل يجد موضوعه الخاص في ما تقدمه له الحواس والمتخيلة ٠

(٧) اثبات الجزء الثاني من القضية وهو ان موضوع العقل معنى مجرد

كل موضوع ندركه بالحواس او تحضره لنا المتخيلة انما هو ابداً دائماً ملتحق بصفات معينة له لازمة فيه غير منفكة عنه فهو عين او شخص

مخلوط بزوائد وغواش من كم وكيف واين ووضع يشار اليه بهذا وذاك وهنا الخ ٠

والحال ان الضمير يشهد لنا ان فينا طائفة عديدة من المعارف والمعاني التي موضوعها معرّى عن هذه الصفات المعيّنة ومنقوض عنه تلك اللواحق وماخوذ من حيث هو مشترك بين كثيرين ولهذا يصفونه بلفظ المجرد ٠

فينتج ان فينا قوة يمكنها ان تتناول بادراكها معاني الاشياء المجردة العارية من تلك الزوائد واللواحق وهذه القوة تسمى العقل والصفة التي يتميز بها موضوعها عما سواه هي كونه مجرداً ٠

اما صغرى قياسنا وهي ان لنا في الحقيقة معارف مجردة ومعاني عارية عن اللواحق المشخصة فنثبتها بالادلة الآتية فيتبين لك في الوقت نفسه ان التجريد يأتي عَلَى ثلاث مراتب متتالية متفاوتة ٠ واليك بيان ذلك وهو دقيق جليل فاحفظه ٠

« ١ » هب انك الان في غاب من السنديان تسرح طرف الاعجاب في تلك الاشجار التي تناطح الجو وعَلَى اغصانها المتدلية اوراق نضرة خضراء لا يحصيها عد ليست الواحدة منها نفس الاخرى بل تختلف عنها لوناً وشكلاً وعدداً ووضعا وليست نسبة اجزاء الواحدة منها الى اجزائها الباقية هي نفس نسبة الاجزاء في الاخرى بل كل واحدة تمتاز عن اختها وتحاز عنها في وضعها ومكانها وتعلقها باصلها وفي منبت امها الى غير ذلك من وجوه الاختلاف الذي تشاهده ٠

لو وضعنا ان موضوع تصوّرنا شيءٌ روحاني او الهي او شيءٌ آخر مما يفوق
الحواس بنحو من الانحاء لكان العقل في غنى عن الشبح في كلا الحالين
اذ يكون للعقل مندوحة عن الشبح والشبه عند تصوره الموضوع وكذا
عند ايقاظه المعنى في ذهن السامع بل يكون الامر بخلاف ذلك اعني ان
الشبح قد يكون حينئذٍ لا مساعداً للفهم والتفهيم بل حاجزاً مانعاً منهما ٠

فقد ثبت اذاً ان موضوع العقل الخاص لا بد له من ان يكون
موضوعاً محسوساً متخيلاً اي مدركاً بالحواس ٠

«٣» ثم لنا في تحليل مضمون تصورنا دليل مبين ومتمّ لما يشهد
لنا به الوجدان (١)

انا نعرف الاشياء اللامادية كنفسنا والله عزّ وجل ولكن كيف
تصور هذه الموجودات اللامادية وتمثلها في ذهننا هنا مفصل المسألة
ومعضل المطلب

فلو ان ما ندركه من الموجودات مستفاد لنا من نفس تلك الموجودات
اللامادية رأساً ومن غير واسطة لكان تصورنا لها مركباً من الخواص
الموجودة فيها حقيقةً اعني كان تصورنا اياها يمثلها عَلَى ما هي عليه في الواقع
وكنا نعلم علماً ثبوتياً اي شيءٌ فيها في الواقع يميز طبيعتها عن طبيعة الاشياء
المادية والحال ليس الامر كذلك والواقع انا لا نتوصل الى تصوُّر الطبيعة
المميزة لغير الماديات عن الماديات الاَّ بطريق السلب والتشكيك وطريق
التشكيك مرجعها الى طريق السلب لان كل ما نتصوره في الاشياء

(١) م : ما يلي عن المطول

اللامادية يتضمن اما سلب النقص من الاشياء المادية او وجه شبه ينها
وبين الماديات ٠

فاذاً الموضوع الخاص او الطبيعي للعقل ليس شيئاً لامادياً بل هو
مستعار من الاشياء المادية٠ ولنا برهان اخر عَلَى ذلك من عرف الناس
العام واصطلاح التكلم الجاري عموماً بينهم ٠ فان جميع الالفاظ المستعملة
عند البشر للدلالة عَلَى اشياء لامادية تدل من اصل وضعها على اشياء
محسوسة مادية فلفظ Esse, être مثلا يدل في الاصل عَلَى معنى في
المادة (م: وكذا لفظ الموجود او الكائن عند العرب) ثم لفظ
Cognoscere, connaître معناه الاصلي ولد معهُ ثم استعاروه للدلالة عَلَى
المعرفة (م: ولفظ عرف عند العرب كذلك كما يتضح من كتب اللغة)وكذا
قل في اللفظة اليونانية Gynoskein ثم لفظ Intellegere, intelligentia
Intelligence معناه قرأ ما في داخل الشيء وطالع اضعافه واثناءه ولفظة
Comprendre تدل عَلَى التقابض والتناول (م: وكذا لفظ ادرك عند
العرب وعقل من عقل الشيءَ او البعير جعل له عقالاً) ثم لفظ
Anima, âme ولفظ Spiritus, esprit يدلان عَلَى النفس والروح
(م وكذا لفظنا نفس وروح عند العرب) وكذا هلم جرا الى كثير من
الاسماء الموضوعة في الاصل للدلالة عَلَى اشياء مادية ثم استعيرت لوجه
شبه او لجامع تقديم او تاخير وتشكيك للدلالة عَلَى اشياء لامادية مما يدل
عَلَى ان اول ما يدركه الانسان هي الاشياء المادية (انتهى عن المطول)

ثالثاً البرهان الثالث مستفاد من الخاصة الطبيعية لاتحاد النفس

حتى اذا طرأ عَلى الدماغ عطب توقف فعل التصور او اختل ٬ واذا زادت درجة الحرارة الباطنة ولو زيادة يسيرة فيحصل في العقل عن تلك الزيادة هذيان واذا هرأ البرد الجسم اي اشتد عليه يعرقل فيه فعل الذهن ثم ان بعض السموم كالكحول والبنج والخشخاش قد يفعل في العقل فعلاً مختلفاً بين زيادة ونقصان فيزكي حدته او يخبل فعله ·

والحال ان مثل هذا التعلق الذي بيناه لا يتيسر شرحه وتخريجه الا باحد وجهين لانه اما ان يقال ان الفكر هو هو فعل الجهاز الدماغي واما ان يقال ان فعل الذهن او الفكر يستلزم مساعدة قوة فاعلة هي وظيفة الجهاز الدماغي

والحال ان التقدير الاول لا يأتلف مع طائفة اخرى من الوقائع التي تنافيه كما سوف نذكره لك في الجزء الثاني من قضيتنا هذه ·

فاذاً ليس يبقى لنا لتخريج هذه المسئلة وشرحها الاّ الوجه الثاني اعني ان الفكر يحتاج في تعاطي عمله الى معاونة الجهاز العصبي لتعلقه بعمل الحواس الباطنة والظاهرة ولأن آلة هذه الحواس هي الجهاز العصبي ·

والحال ان هذا التعلق لا يقوم الا بهذا وهو ان موضوع الذهن لا بد له من قبل ان يصل الى الذهن ان يمر بباب مدارك الحواس الظاهرة او الباطنة ·

فاذاً موضوع المعرفة النطقية مستفاد من الاشياء المحسوسة ·

ثانياً : البرهان الثاني مستفاد من الاختبار الباطن او الوجدان واليك بيانه ·

مما يؤيد قضيتنا واقعان محققان بشهادة الوجدان لا ينكرهما اثنان

«١» اولهما اذا شئنا ان نتصور شيئاً فاننا نستعين عليه بالاشباح وهذا واقع لا يتم حصوله مرة او مرتين او عَلى طريق الاتفاق بل هو سنة مطردة فينا ومستمرة لنا · فليس لنا من ادراك ذهني الا وهو مفرغ في قوالب الخيال تكسوه المتصورة لبلسها · قال ارسطو ليست معلومة تخلو من شبح ·

وكل مرّة تولّد فينا فكر تتجلى لنا صورة لا تبارحه بل ما زال الفكر يجول في ميدان الذهن فالصورة عماده وسنده · وهذا الشبح قد يكون صورة الموضوع المحسوسة الطبيعية او شكلاً هندسياً او رقماً اوعلامة حسابية او دلالة اصطلاحية كما هي الالفاظ اللغوية · وان هذه الصورة او الشبح هي من شدة الارتباط بالتصور النطقي والتزاوج له والامتزاج به بحيث لا يكاد التمييز بينهما يكون ملحوظاً الا باعمال جهد البصيرة وكذا ناقد الروية الى حد ان الماديين لتغاضيهم عن هذا الجهد الجهيد الذي يقتضيه ذلك التمييز لم يفرقوا بين الفكر والشبح بل خلطوا الواحد بالآخر فشطوا شططاً قبيحاً ·

«٢» اذا شئنا نفهيم المخاطب معنى فاننا نلجأ الى تجسيمه باشباح الخيال عَلى اننا نفرغ كل فكر من افكارنا في قالب محسوس بل يحلو لنا ان نكسو براهيننا لباساً ظاهراً يسهل تشبحه في المتخيلة وان الذين يزاولون فن التعليم لهم ادرى بفضيلة طريقة التعليم اذا تحرّوا فيها سبل التشابيه وضروب الاستعارات ووشوا المعاني الملقاة باحاسن الصور المشاهدة · والحال

و كيفه ذاك واينه هنا او هناك وأينه بجملته ٠

والشيء اذا عرّي من لواحقه المادية والزمانية والمكانية فيقال فيه انه شيء مجرد من التجريد واذا جرّد الشيء عَلَى النحو المذكور فيصير قابلاً لان يكون كلياً كما سنبين لك بل صار من طبعه كلياً اعني صالحاً لان يطلق مقولاً على ما لا نهاية له من الجزئيات المحققة والافراد المتشخصة ٠

واننا كثيراً ما نسمع القوم يقولون ان موضوع العقل الخاص هو ذات الاشياء المادية او طبيعتها الا ان هذا القول فيه نظر من وجه انه قد يوهم اننا ندرك الذات النوعية للاشياء ادراكاً قريباً بلا واسطة وليس من يجهل اننا لا ندرك الذات النوعية للفرس مثلاً او للسنديانة او للذهب او للرصاص ٠ اذ بيّن ان العقل من قبل ان يدرك المعلومة المركبة للانواع عليه ان يمر بمعلومات اقل تعييناً ويتناول معاني ابسط كمعنى الاجناس والاعراض ٠

وللإيذان بان العقل لا يدرك في اول الامر الا المعلومات التي هي اقل تعييناً او المبهمة نرى الاجدر والافضل ان نستعمل عبارة المدرسيين فنقول : ان موضوع العقل هو ماهيات الاشياء او اسبابها الباطنة ٠

وان قلت ما معنى هذه التعابير فنجيب ٠

لفظ الماهية يدل به بوجه العموم عَلَى شيء ما هو او الماهية هي ما يقع في جواب ما هو الشيء اي الهوية التي يكون اياها الشيء وكيانه ٠

فالجواب عَلَى ما هو الشيء جواب مبين لصفاته وخواصه ٠

واما لفظ السبب فيراد به عَلَى غير وجه التعيين تلك الصفات

والخواص اعني كل ما يكفل لنا في ما بعد شرح ما هو الشيء ٠

وقد قيدنا الاسباب بلفظ الباطنة للتفرقة بين مدرك العقل ومدرك الحواس الذي هو قشور الموضوع ولواحقه الظاهرة ٠

فترى من ثم ان القضية الثانية التي شرحناها تتركب من جزئين :

اما الجزء الاول فهو ان العقل يستمد موضوعه القريب من الاشياء المحسوسة لا من الذرات المنفصلة عن المادة ولا من الجوهر الروحاني للنفس ولا من المشاهدة العيانية للموجود الالهي كما زعمه افلاطون وتبّاع دي كرت واصحاب مذهب العيانية او الحلولية ٠

واما الجزء الثاني فهو ان موضوع العقل معنى مجرّد وبهذا الوجه يفضل موضوع العقل موضوع التجربة الحسية ويشرفه رتبة وقدراً بحيث يمتنع ان يكون هذا ذاك اي يستحيل توحيده معه بوجه من الوجوه كما يزعمه اصحاب مذهب الحسية او اصحاب مذهب الظهورية عَلَى اختلاف انواع هذا المذهب وضروبه ٠ هذا فهات الآن نثبت القضية جزءاً جزءاً فنقول :

(٦) اثبات الجزء الاول من القضية هو ان العقل يتصيد موضوعه من الاشياء المحسوسة

اولاً : البرهان الاول مستمد من الملاحظة الخارجة والاختبار الخارج ٠

يشهد لنا الواقع ان القوة العاقلة النطقية تتعلق تعلقاً شديداً بالجهاز العصبي من وجه اعتباره التشريحي ومن وجه اعتبار وظائفه الحيوية

فان شئت ان تقابل بين ورق السنديان وورق الصنوبر الدقيق الذي هو اشبه بالمسلات فانك تقطع النظر عن كل اللواحق والزوائد التي كنتيها تميز واحدة عن اخرى من ورق السنديان غير منتبه الا الى ما بين ورقة السنديان وورقة الصنوبر من التشابه والاشتراك وحينئذ فتقصد ان تدرك ما هو ورق السنديان فورق السنديان ما هو هو موضوع مجرد اعني ان شيئاً ما هو وما هو سبب الشيء هو معنى مجرد هو الموضوع الذي يدور عليه حد ورق السنديان فالمعلومة التي يدل عليها قولك ورق السنديان منقوضاً عنها كل اللواحق المعينة انما هي ثمرة تجريد اول يصفونه بالتجريد الطبيعي .

« ٢ » ادركت او تصورت مثلاً هذا الذي بيدي الان وهو اداة من خشب ابيض هو مثلث الزوايا وارى من نفسي ان لي ان اتصور او اتمثل المثلث الزوايا (م بال الجنس [1]) منقوضاً عنه اللواحق المعينة للمادة

(١) م : المثلث الزوايا بأل الجنس هو هنا لفظ مبهم كقولك الانسان وليست أل الجنس تقتضي التعميم في لغة العرب كما يظن البعض وذلك قد مرّ بك شرحه في المنطق في باب الالفاظ المبهمة . والا اي ولو كانت أل الجنس تقتضي التعميم لم يكن في لغة العرب مُهمل والصحيح ان أل الجنس وان كانت قد تستعمل للدلالة على التعميم فقد يدل بها على تعيين الطبيعة ايضاً فقولك المثلث الزوايا يراد به المثلث الزوايا من حيث هو مثلث الزوايا كقولك الانسان من حيث هو انسان . والانسان من حيث كذلك ليس بعام اي محضاً للعموم والا لما كان الشخص انساناً وليس بخاص ايضاً والا لما كان في العقل انسان كلي عام لجميع جزئياته ولا صحّ ان يقال زيد انسان وعمرو انسان الخ . وانما الانسان هو في نفسه أمروا وراء العموم والخصوص يلحقه العموم تارة والخصوص اخرى اي هو لفظ مبهم دالّ على معنى مجرد يتعمم ويتخصص

المحسوسة وبمعزل عن حالتي المكان والزمان

وان علماء الهندسة يعرفون مثلث الزوايا بانه شكل هندسي له ثلاث زوايا وثلاثة اضلع وهذا الحد يبين لنا المثلث الزوايا ما هو من حيث هو مثلث الزوايا اية كانت ملدته ولواحقه وهي المعلومة المجردة لمثلث الزوايا .

فترى ان قولك المثلث الزوايا يدل به على معنى قد اسقطت منه كل المشخصات الفردية الجزئية او صفات المادة المحسوسة حتى غدا لا ينطوي تحت دلالته غير الصفات التي لا يتمثلها قوة غير قوة العقل اعني الصفات التي هي من مستحضرات النطق .

وهذه المعلومة المجردة على ما وصفناها هي ثمرة تجريد ثان في الرتبة يسمونه التجريد العقلي الرياضي .

« ٣ » العقل لا يقف عند هذا التجريد الرياضي بل ينشط الى بذل جهد ادق و يعمل نظراً املاً متخطياً الى رتبة ثالثة من التجريد هي ابلغ واسمى من الرتبتين المتقدمتين حتى يتوصل بتجريده هذا الاخير الى معارف يصفونها بالمتفافيسيقية اي الالهية والفائقة الطبيعة او ما وراء الطبيعة وذلك

اذ لو كان يقتضي العموم بلا محالة لكان قولك الانسان بمنزلة قولك كل انسان حتى يصدق على احدهما ما يصدق على الآخر وليس الامر كذلك اذ يصدق ان تقول الانسان نوع ولا يصدق قولك كل انسان نوع فاذاً ليس المعرّف بالألف واللام كلياً بل هو مهمل والمهمل يُحكم فيه على الطبيعة وهي تصلح ان تكون كلية او جزئية . فتحصل من كل ذلك ان بين الشخصي او الجزئي والكلي معنىً واسطاً هو المعنى المجرّد المنقوض عنه المشخصات واللواحق المعينة فيقرب حينئذٍ من رتبة التعميم ويصلح ان يكون كلياً ولكنه ليس في ذاته كلياً وعاماً بل غير منظور فيه في الحال الى العموم ولا الى الخصوص . اه

انه اي العقل بما اوتيه من قوة الفكر وحدة الذهن يعري شيئاً من الاشياء الواقعة تحت الاختبار الحسي عن كل صفاته المشخصة ولواحقه المعينة بل يتخطى الى ما يتصوره في الذهن منقوضاً عنه احواله اللازمة من كم وشكل مما يجعله مخصصاً بطائفة من طوائف الموجودات وفصيلة من فصائل الكائنات حتى لا يبقى في الذهن من ذلك الشيء المعين الجزئي الا معنى هذا شيء ما . وهذا المعنى هذا شيء ما يُدَل به عَلَى كل شيء يقع تحت الاختبار اعني به جوهر الاشياء .

فهذا الذي يعرف بجوهر الاشياء انما هو الموضوع الاول الذي يدركه العقل ادراكاً مبهماً عندما يماس الحقائق الوجودية لاول مرة . كما انه (اي جوهر الاشياء) المذكور هو آخر باقٍ يتوصل اليه الذهن المروّي عند تحليله ما في ضمن الضمير والقلب .

فقد ثبت اذن ان لدينا معارف تختلف صفات موضوعها عن صفات ادراكاتنا الحسية اختلاف تضاد . وعليه قد نقرر صدق القول الشائع عند المدرسيين الذي حصرنا فيه الجزء الاول من قضيتنا وهو : ليس شيء في العقل ما لم يكن قد سبق وجوده في الحس وبقي ان نضيف الى هذا القول ما يكمله ويتم معناه وهو :

ولكنه (اي ما هو في الذهن) انما هو الحس عَلَى ضرب وفي الذهن عَلَى ضرب آخر وبوجه آخر .

البحث الثاني

في كلية المعنى المجرد وبعض خواص أُخر له

(٨) قد مر بك ان التصور الذهني مصحوب من طبعه بالاشباح فاذا صرف الذهن انتباهه يعتبر معنى مجرد فتراه في الحال يستشعر من نفسه ميلا الى ترجيع هذا المعنى الى شيء شخصي عيني ليطبقه عليه . مثلاً لو تصور ورقة سنديان فتصوره متحد مع ورقة معينة او تصور شكلا مثلث الزوايا فيوحّد هذا المثلث الزوايا المتصور بفرد من مثلثات الزوايا اية كانت هيئته سطحية او كروية او متساوية الاضلاع او مختلفتها الخ . الا ان المتخيلة تحضر لنا افراداً كثيرة حقيقية يتحقق فيها المعنى المجرد فان العقل يتحقق كون المعنى المجرد الواحد ينطبق صادقاً عَلَى عدد غير محدود من افراد جزئية مثلاً ورقة السنديان تصدق عَلَى كل واحدة واحدة من ورق السنديان في كل احوالها من متى واين ووضع وكذا قل في مثلث الزوايا .

« ١ » فكون المعنى المجرد صالحاً لان يقال على كل واحد واحد من عدد غير محدود من افراد بعينها قولاً واحداً متواطئاً هو ما يسمونه شمول المعنى وكليته ولكنه يظهر لك ان هذه الكلية في المعنى هي كلية بالقوة لا بالفعل (لقبول انطباقه)

« ٢ » ايضاً يقال في المعنى المجرد انه عام وكلي بمعنى انه يُحمل عَلَى افراد جزئية حقيقية اي مشخصة اياً كان زمانها ومكانها وايان تتصور المتخيلة وجودها ومن هذا الوجه يقال ان المعنى المجرد غير محصور الامتداد وانه ازلي غير معلق بقيد زمان ومكان .

ولكن يجب ان تعلم ان قولنا بان المعنى المجرد الكلي مطلق من قيد الزمان والمكان لا يراد به كونه شاملاً ومستغرقاً لكل مكان وزمان اي لا يراد به ما يعبرون عنه بالوجود في كل مكان او باللامسوحية او اللاتحيز الحقيقي ولا انه ازلي بالازلية الموجودة مع كل زمان فان بين المعنيين بوناً شاسعاً وفرقاً فلا يجمعهما جامع اشتراك ·

وذلك لان الشيء المجرد ليس في كل مكان ودائماً في كل زمان وانما العقل يتصوره بمعزل عن قيد الزمان والمكان اياً كان ذلك الزمان وأي مكان كان ذلك المكان ·

«٣» يوصف المعنى المجرد بانه ضروري الا ان هذا الوصف لا يختص بالمعنى المجرد على وجه الاطلاق لان الضرورة ليست من لوازمه على وجه الاطلاق اذ يمكن الشيء المجرد ان يوجد وان لا يوجد بل قد يمكن ان لا يتصور ولا يتعقل · بل ضرورته من قبيل الضرورة الشرطية مثلاً لو قدرنا ان في الذهن معنى مجرد فهذا المعنى يصير مصدراً لنسب لا يمكنها ان لا تكون على ما هي عليه كأن يكون المعنى المجرد هو هو على ما هو عليه وان يمتنع ان لا يكون على ما هو عليه اه (عن المختصر) وكذا لو تصور العقل المروّي معنى مجرداً ثم حلله الى مركباته المقوّمة له فيحصل بين المعنى الكلي و بين مقوماته الجزئية نسب ضرورية منها موجبة ومنها سالبة منفية ·

«٤» ايضاً يصفون المعنى المجرد بانه غير قابل للتغيير وهذا الوصف تابع لوصف الضرورة لانه ما هو ضروري فهو غير متحول ولا متغير وبما

انهُ تابع تتحقق فيه شرائط المتبوع وقيوده فيكون موصوفاً بعدم التغير على وجه التقييد والشرط ·

والخلاصة ان اوصاف الكلية والضرورة وعدم التغير لا ينعت بها المعنى المجرد من وجه اللزوم اذ ليست بخواصه اللاحقة به من حيث هو معنى مجرد وذلك لان الكلية مقولة عنه من جهة نسبة انطباقه على الافراد التي يصدق عليها مع ما لهذه الافراد من احوال المكان والزمان والوضع ·

واما الضرورة وعدم التغير فانما يوصف بهما المعنى المجرد من جهة ما له من نسبة الهوهو او الاتحاد بينه و بين نفسه و بينه و بين اجزائه المقومة له (عن المطول)

هذا وان اصحاب مذهب المعاينية Ontologisme لم يصيبوا دقيق الانتباه على هذه التقييدات الدقيقة فزلت بهم القدم وحاولوا ان يوهموا ان الكلية والضرورة والازلية المقولة على التصورات او على الذوات المتعقلة هي هي نفس اسماء الموجود الالهي فشطوا شططاً قبيحاً ··

البحث الثالث

رد بعض الاعتراضات

(٩) الاعتراض الاول وهو لبركلي Berkeley[1] قال ان ما ننسبه

(١) جرج بركلي فيلسوف ارلندي ولد في اكسفور سنة ١٦٨٤ وهو صاحب المقالة المشهورة التي عنوانها في المعرفة الانسانية · قد خطر له خاطر جليل وهو ان يتوفر على مناهضة الكفر والدهرية و بدفع مذهب الماديين ولكنه شط عن الغرض وطاشت سهامه عن المرمى اذ زعم ان العالم الخارج محض تصورات ازلية تستمد مصدرها وتشتق اصلها من العقل المثالي الالهي ·

الى العقل من قوة التجريد هو محض وهم وخيال لا حقيقة له قال: يمكنني
ان اعتبر العين والانف والاذن وغيرها من اعضاء الجسم بمعزل عن الجسم
ولكن لا يمكنني ان اتخيل يداً او عيناً لا يكون لها شكل او لون معين
وكذا لو تصورت في ذهني انساناً فلا بد ان يكون تصوري هذا تصور
انسان ابيض اللون او اسوده او اشقره طويل القامة او قصيرها او مربعها · اه

نجيب «١» يجب ان ننتبه في اول الامر ان كلام قضيتنا لا يدور
عَلَى تخيل المعنى المجرد لان تخيل المعنى المجرد امر بيّن الامتناع · واذ تقرر
ذلك نقول

ان الفيلسوف بركلي خلّط بين شيئين يفصلهما بون بعيد اذ لم يميز
بين « اعتبار شيء بمعزل عن آخر » وبين « اعتبار شيء عَلَى انه بمعزل عن
آخر ومنفصل عنه » ·

فالعقل بفعل التجريد يعتبر شيئاً بمعزل عن شيء آخر لا عَلَى انه اي
هذا الشيء منفصل عن الاخر في الحقيقة الوجودية · العقل يأخذ من
الخواص المرتبط بعضها ببعض في الحقيقة الوجودية المدركة بالحواس ارتباطاً
غير منفك خاصة واحدة او اكثر ويتصورها عَلَى انفراد قاطعاً النظر عن
اخواتها ولكنه لا يعتبرها كانها منفصلة عنها في الواقع

نعم ان تصورنا الانسان مثلاً هو تصور نوع من انواع الموجودات
هو في الحقيقة الوجودية اما ابيض او اسود او اشقر طويل القامة او
قصيرها او مربعها ولكن ما يُدل عليه بمعنى الانسان انما هو الطبيعة الانسانية
ولا يُدل به عَلَى اللون او القامة ·

فلما كان الانسان الذي اتصوره يصدق عَلَى الانسان في حال كونه
ابيض اللون او اسوده طويل القامة او قصيرها صدقاً واحداً عَلَى حد سوى
كان من البيّن ان الانسان من جهة ما هو متصور لي ليس بابيض والا
امتنع ان يكون اسود اللون ولا بقصير القامة والا امتنع صدقه عَلَى من
كان قصيرها فاذاً اتصور الانسان بمعزل عن لون البياض والسواد وبمعزل
عن الطول والقصر وتصوري صادق عليه في كل حال من مثل هذه
الاحوال ·

«٢» الاعتراض الثاني وهو اعتراض المعروفين باسم Sensualistes
(اي الاحساسيين) فهولاء يحاولون الغاء الفرق بين التشبح والتصور
ويزعمون ان الشبح قد يكون كلياً كما ان التصور يكون كلياً ·

نعم ان الذي لا يعمل الروية في اعتبار الاشياء قد يلوح له ان بعض
الاشباح مقول بنحو من الكلية الا ان مثل هذه الاشباح ليس فيه معنى
الشمول حقيقة واكثر ما يصدق عليها انها اشباح مبهمة او اشباح متحركة
يوالي بعضها بعضاً توالياً غير منقطع اي يعقب بعضها بعضاً بلا تراخ

الا ترى ان المؤثرات النورية اذا تواصل وقوعها عَلَى العين وفعلت فيها
بسرعة كافية فتولد في العين شعوراً بخط نوري متصل غير منفصل وكذا
قل في الاشباح اذا توالت متعاقبة فانها يتولد منها الشعور بشبح لابث
متواصل ولكن يكفي توقيف نظر الانتباه عَلَى صفة من صفات تلك
الاشباح او وجه من وجوهها حتى يتبين لك جلياً ان كل واحد منها
عينيّ محدد لا يصلح ان يقال عَلَى كثيرين ·

وايضاً ما يثبت ان التصور غير الشبح وانه يفارقه فرقا بعيداً هو ان الشبح كلما اتسع شموله وانطباقه عَلَى كثيرين زاد ابهامه والتباسه و بخلافه التصور لانه كلما كثر شموله وانطبق صدقه عَلَى كثيرين زاد وضوحه وتميزه وهذا برهان قاطع عَلَى ان طبيعة التصور غير طبيعة الشبح ·

الى هنا في موضوع التصور فلنأتين الان الى الكلام عَلَى الموضوع كيف نتوصل الى تصوره اي كيف يتم الادراك نفسه وهذا هو المطلب المعروف بمطلب تولد التصور وتكونه · فنقول ·

المسئلة الثانية

في مصدر المعارف النطقية

البحث الاول

لمحة مجملة في راي المشائين والتوموين في تولد التصور

(١٠) ان المطالب التي يدور بحثها عَلَى تولد التصور ينبني جميعها عَلَى اساس واحد وهو حادث واقعي اعني به ان المعرفة النطقية يختلف موضوعها عن موضوع المعرفة الحسية اختلافاً صورياً وهنا تعرض لنا المسائل الاتية وهي :

اين يجد العقل موضوعه هذا · أَلعل هذا الموضوع يُلفى خارج العقل وهو لا يتعلق بالعقل بحيث ان العقل عند ابتداء تعقله يجد وتحضر

له معلومات مفرغة في قالب كماله اي كاملة كيان المعلومية

وهذا ما ذهب اليه افلطون فقام ارسطو عَلَى قدم وساق يناهض هذا الرأي الذي اختمر عليه معلمه فقال العقل منذ فطرته اشبه بلوح ليس عليه شيء من الكتابة وانما العقل يجعل الانسان مستعداً للمعرفة ولكنه لا يعطيه المعرفة مصنوعة لانه اي العقل هو شيء بالقوة من قبل ان يصير بالفعل ويسمى العقل بالقوة ·

وايضاً العقل قوة منفعلة اي قابلة ليس فيها من نفسها كفاية الانصراف الى الفعل وانما تفتقر في خروجها للفعل الى ما يكملها ·

وهذا المكمل للقوة كان يسميه ارسطو والمدرسيون بعده «الصورة المعرفية او المعقولة» واما نحن فقد اصطلحنا عَلَى تسميته بالمعيّن المعرفي او النطقي · ووجه تسميتنا له كذلك أنه من شأنه ان يوقع في القوة تعييناً يجعل لها فعل الادراك ممكناً بالامكان القريب اعني انه يمكنها من فعل الادراك بطريق المباشرة بلا حاجة الى واسطة اخرى · وهذه هي قضيتنا الاولى وصورتها :

ان العقل يحصل تصوراته بطريق الاكتساب

(١١) اثبات القضية : ان ما سميناه المعيّن الادراكي ياتي بحكم الضرورة من الخارج اذ لا شيء (بالقوة) يخرج نفسه الى الفعل وقد بينا (عدد ٦) ان التجربة الحسية تكون من وجه ما علة لحصول التصور ولكنها لا تكون العلة الوحيدة للتصور لان الاشياء المحسوسة لا يمكنها ان تفعل الا في الات مادية

والحال ليس للعقل آلة مادية والا كان ادراكه لا يتجاوز الاشياء المشخصة العينية . فاذاً لا بد لخروج العقل من القوة الى الفعل من علة فاعلة لا مادية تفعل بالاشتراك مع الحواس وهذه العلة الفاعلة الاصلية للمعين الادراكي هي ما يسميه المدرسيون باسم العقل الفعال . واما المخيلة فانها تقوم بخدمة العقل الفعال قيام العلة الفاعلة الالية[1]

فان سلمنا بان العقل الفعال والحواس يشتركان في الفعل عَلَى النحو الذي بيناه فيتيسر لنا شرح مسئلة خروج العقل من القوة الى الفعل اذ لم يعد مانع يمنع العقل من الفعل فالعقل اذاً ينجز فعله اي يدرك ويعرف لان معرفة العقل قائمة بان يرى شيئاً ما هو بان يعبّر عن ماهية الشيء .

فاذاً كل شيء محسوس اذا ورد عليه فعل العقل الفعال فانه يقوى عَلَى تحريك العقل الى فعل الادراك لان القوة المستقلة فيها استعداد لقبول جميع الصور الادراكية الممكنة فهي اذا تقوى عَلَى ادراك كل شيء . العقل بالقوة قابل لان يصير كل شيء كما قاله القديس توما .

وخلاصة ما تقدم ان مذهب القديس توما في تولد التصورات

(1) قال القديس توما في ف ٦ س ١٠ من مقالته في الحق ما تعريبه : عندما يقبل العقل بالقوة معقولات الاشياء أخذاً لها عن الاشباح تقوم هذه الاشباح مقام الفاعل الآلي والثانوي

واما العقل الفعال فحكمه حكم الفاعل الاصيل والأولي ولهذا فالمعلول الحاصل عن فعليهما يبقى في العقل بالقوة في حالة هي بحسب حالة الفاعلين المذكورين وذلك ان العقل بالقوة يقبل من قوة العقل الفعّال تلك الصور من جهة ما هي معقولة واما من جهة ما هذه الصور هي اشباه الاشياء المعينة (المشخصة) فانه (اي العقل بالقوة) يتناولها من معرفة الاشباح . اه

يمكن حصره في القضايا الاربعة الآتية :

« ١ » القضية الاولى : العقل قوة منفعلة (وهو العقل بالقوة او العقل الهيولاني) لا بد له من فعل يرد عليه من الخارج ويعينه الى فعل الادراك[1]

« ٢ » القضية الثانية : تعيين القوة المتعلقة الى فعل الادراك يصدر عن علتين فاعلتين هما المخيلة والقوة المجردة اللامادية واعني بها ما يسمونه العقل الفعال .

« ٣ » القضية الثالثة : متى حصلت القوة العاقلة عَلَى المعين الادراكي فتخرج حينئذ من القوة الى الفعل اي تدرك وتعقل اعني تقول في نفسها ولنفسها ان شيئاً ما هو .

« ٤ » القضية الرابعة : اول ما يعرفه العقل لحاً وبطريق المباشرة

(1) م : الماتن يجيء بشرح هذه القضية عَلَى وجه مستوفى ولكننا نورد لك هنا برهاناً دقيقاً عليها فاعلمه :

ليس العقل متعيناً من نفسه ومن بدء نشوئه الى ادراك شيء بعينه كأن يكون متعيناً من نفسه ومن فطرته الى ادراك هذا الشيء او ذاك من الافراد المدركة والا تعين عليه ان يدركه دائماً وبالضرورة فاذاً لا بد له لادراك موضوع بعينه من ان يستجلب ذلك الموضوع انتباه العقل اليه ويستوقف نظره عليه اعني لا بدّ وان يتعين العقل بفعل الموضوع الذي يتوجه اليه . وذلك انه كما ان الموجود الذهني لا يتحقق وجوده في الخارج عن الذهن الا بصورته الحقيقية التي تعينه (كالهيولى مثلاً وما يجري مجراها اذ لا وجود لها الاّ بالصورة) كذلك الموجود الخارج لا يتم حصوله في الذهن الاّ بصورة ذهنية تعينه . ولما كان الموجود الذهني انما هو تولد الموجود الخارج وتمثله في الذهن (وهو في حكم قولنا تمثل المعروف في العارف واتحاده به) كان لا بد من ان يفعل الموضوع المعروف في الفاعل العارف اثراً هو تجعل العقل صورة حية ومثالاً معبراً عن الموضوع المعروف . اه

انما هي ماهيات الاشياء المحسوسة واما نفسه فلا يعرفها الا بفعل رجوعي اي التروية والفكرى ·

البحث الثاني

في اعظم واهم ما ذهب اليه القوم في تولد التصورات عَلَى ما يذكره التاريخ

(١٢) ان مذهب المدرسي الذي شرحناه يحلّ في رتبة واسطة بين خطأين متناقضين · خطأ مذهب المحسوسية [1] بانواعه وخطأ مذهب الصور [2] بضروبه المختلفة فنقول

اولاً عند مذهب المحسوسية ان موضوع التصور وموضوع الحواس متفقان في الطبيعة وان الاختبار يكفينا مؤونة ادراكه ولهذا يطلقون عليه ايضاً اسم مذهب التجربة Empirisme ويسميه الفلاسفة المحدثون Sensualisme proprement dit او Matérialisme او Positivisme مذهب الظهورية او الثبوتية ·

« ١ » زعيم مذهب الاحساسية لوك Locke وكنديلك Condilac واشهرهما الثاني وعند هذا ان موضوع التصور وموضوع الحواس لايختلفان في الطبيعة بل بينهما تفاوت في المرتبة فقط وان الشبح المحسوس ليس العلة الفرعية في اصدار التصور وانما هو العلة الاصلية له وعليه فلايكون

(١) م : نريد بمذهب المحسوسية ما يسمونه بلغتهم Sensualisme او Sensisme او Empirisme (مذهب التجربية)

(٢) م : مذهب الصور هو ما يطلقون عليه بلغتهم اسم Spiritualisme

الفكر اي التصور النطقي الا احساساً طرأ عليه كثير او قليل من التحول او الاستحالة

ويدخل في هذا المذهب مذهب اخر يسمونه Psychologie de L'association (مذهب التاليف النفسي) ويدعي اصحابه شرح هذا التحول المذكور او الاستحالة الطارئة عَلَى الاحساس بواسطة الشريعة المعروفة عندهم بسنة التأليف Loi d'association وقد مر بك ذكرها ·

« ٢ » المذهب المعروف عندهم باسم Matérialisme مذهب المادية وهو غاية ما تنتهي اليه نتائج مذهب الاحساسية لان اصحابه يتوصلون الى انكار كل ما يفوق المادة انكاراً مطلقاً ·

« ٣ » اقل وخامة من المادية مذهب الظهورية او الثبوتية لانه لا ينكر بتاتاً وجود ما فوق المادة ولكنه يتكلف تجاهل كل ما لا تصل اليه يد التجربة والاختبار · ولهذا يصفونه ايضاً باسم Agnosticisme (سلب المعرفة او اللااحاطيه) · فيقول اصحابه ان الملاحظة والتجربة لا يتجاوز سلطانها حدود الحوادث المتصاحبة الوقوع اوالمتعاقبته · فيقولون هل من وراء هذه الحادثات حقائق كالحقائق التي يسمونها في علم ماوراء الطبيعة جوهراً وعلةً ونفساً وموجوداً واجب الوجود · فهذا امر لا نعرف منه شيئاً ولا يمكننا ان نعرف منه شيئاً [1] اه

واننا نرجئ تفنيد هذه المذاهب وتفسيد هذه الاراء الى الجزء الثاني

(١) م : يقرب من هولاء فرقة من السفسطائية يعرفون بالعنادية ينكرون حقائق الاشياء و يزعمون انها خيالات واوهام باطلة كالنقوش عَلَى الماء

من القضيتين الآتيتين حيث نبين في الجزء الثاني من القضية الاولى الاساسية ان الموضوع الخاص للمعرفة النطقية ما هو وفي الجزء الثاني من القضية الثانية حيث نثبت ضرورة علة فاعلية لا مادية تمكننا من شرح صدور المعين الادراكي ·

اما مذهب الروحانية اي مذهب الصوَر المغالى فيه فيزعم اصحابه ان موضوع التصور هو المعقول المحض واننا ندركه بمعزل عن التجربة وبلا افتقار الى مساعدة الاختبار ويطلقون عليه اسم Ideâlisme ومرة يسمونه Rationalisme ·

وهذا يتلبس بلباس مذهب افلاطون وهو مذهب الصور المفارقة وبلباس مذهب المعاينة Outologisme ثم بلباس مذهب الفيضية[1] Idée-innée- Innéisme (وهو مذهب دي كرت ايضاً) ثم بلباس مذهب التقليدية Traditionalisme ·

وهذه المذاهب يجيء جميعها مناقضاً لقضيتنا التي تدور علَى الموضوع الخاص للعقل (جزء١) وقد عقدنا قضيتنا الاولى لدفع هذه المذاهب وتخطئتها فبعد ان نأتي علَى اثبات القضية بالادلة البينة والحجج الراهنة نتصدى الى تفسيد تلك المذاهب بوجه التفصيل فنقول

(1) م : نسبة الى فيض علَى ان التصور علَى زعمهم حاصل في العقل بفيض من الله فيكون التصور مولوداً في العقل لا مكتسباً له بنظر وواسطة

القضية الاولى

انما العقل قوة منفعلة

(١٣) «١» ان الطفل من قبل ان يتعلم مسائل الحساب الابتدائية يملك قوة تمكنه من فهم نسبة التساوي التي بين ٧ + ٥ = ١٢ · واما المعلم عندما يلقن تلميذه حقيقة هذه النسبة فانما هو مدرك لها ادراكاً بالفعل لا بالقوة وبعد الفراغ من هذه الامثولة يهم كل من المعلم والتلميذ ناشطين دائبين الى امثولة اخرى ولكنهما قد علما هذه القضية وهي ٧و٥ يساويان ١٢ وصار في مكنتهما ان يعيدا الفكر فيها متى شاءاه ·

فهذه احوال ثلاثة واقعة تثبت صدق قضيتنا اذ يظهر من هذه الاحوال الواقعية ان العقل يتقلب في ثلاث مراتب: استعداد محض اوقوة محضة خالية عن الفعل (ويسمونها العقل الهيولاني) وادراك فعلي او عقل بالفعل ثم حال المعرفة اي حال تكون فيها المعرفة كانها مذخرة في خزينة القوة العاقلة ويطلقون عليها اسم العقل بالملكة او العلم بالملكة

والحال ان العقل لكي ينتقل من حالة الاستعداد المحض الى الادراك بالفعل لا بد له من تعيين مكمل (اي من شيء يكمل تعيينه) هو في عقل العارف العالم في صورة معرفة بالملكة

فلو ان العقل من بدء نشوئه حاصل علَى كل الشروط والاسباب اللازمة للتصور لم يعد سبيل لوضع هذه الاطوار الثلاثة التي يدل الواقع المشاهد علَى تحقق وجودها بل لكان العقل يدرك شيئاً من نفسه وان لم

يدركه فتامره الارادة فيفعل ٠

فينتج من ثم ان العقل مبدأ للفعل ولكنه يفتقر لمباشرة فعله الى قبول مكمل باطن يرد عليه فيؤهله الى تعاطي الفعل و يجعله صالحاً للقيام به فهو اذاً قوة منفعلة ٠

وان هذا المعين المكمل يسمى بلغة المدرسة صورة (اي فعلا معيناً) و يسمونه ايضاً الصورة المتعقلة واما فلاسفة عصرنا فيطلقون عليه غالباً اسم التصور او الفكر بالملكة واما نحن فكتبنا عنه بلفظ المعين الذهني او الادراكي ٠

« ٢ » لنا دليل آخر على صدق قضيتنا في ابطال المذاهب المناقضة: مذهب الصور المفارقة لافلاطون ومذهب المعاينية ومذهب الفيضية او الافاضية ومؤدى جميعها ان النفس المفكرة هي منذ بدئها حاصلة بالفعل وانها انما هي بالفعل اما لاقتضاء طبعها ذلك واما لان فيها منذ بدئها صوراً مفاضة لها ٠ فان بطلت هذه المذاهب صدقت قضيتنا لصدق النقيض ببطلان نقيضه ٠ فلنأتين الان الى تفسيدها فنقول :

المطلب الاول
في تفنيد مذهب الصور المفارقة لافلاطون

(١٤) عند افلاطون ان موضوع العقل الانساني هو الصور المعقولة اعني ذوات الاشياء نفسها ما فيها مما يوصف بالواحد وبالازلي وبالمطلق ٠ بل تمادى افلاطون في هذا المعنى الى ان قال ان هذه الصور العقلية موجودة

في ذاتها منفصلة عن الاشياء ومفارقة لها وعليه فيكون موضوع العقل هو كليات حقيقية موجودة في الخارج عن الذهن

وفي اعتقاد هذا الفيلسوف ان الانسان انما يولد وهو مقل في نفسه صوراً تولد معه هي صور تلك المعاني او الصور الكلية وهي تذكره وجوداً له سابقاً لولادته ٠ فكل ما في تصوراته المجردة من صفة الكلية والازلية وعدم التغير بضرب من الاضافة فهو عند افلاطون كذلك بكل معنى الاطلاق ولما راى ما بين هذه الصفات (اي الكلية والازلية وعدم التغير بمعنى الاطلاق) وبين الادراك الحسي تناقضاً بيناً على ان كل ما في الادراك الحسي متغير وفاسد لم يتسنَّ له وجه آخر لشرح ذلك الا تقدير وجود عالم معقول لا يتعلق بتجاربنا بل هو خارج عن دائرتها وسابق لها ٠

لقد سها الفيلسوف المذكور عن ان هذه التصورات الكلية المعتقة من قيد الزمان والمكان انما هي في الاصل معان مجردة ماخوذة بطريق الانتزاع مما علمناه بالتجربة ثم نسبناه بفعل التروي النفسي الى الافراد الجزئية التي تتحقق هي فيها[1] اعني اننا بعد ان جردنا المدركات المحسوسة من جميع

(١) م : لابن رشد الفيلسوف الشهير في هذا المعنى كلام دقيق جليل رداً على القائلين بالصور المفارقة ننقله لك هنا تنمية للفائدة قال : متى وضعنا هذه الكليات موجودة خارج النفس على ما هي عليه في النفس امكن ان يتصور ذلك على احد وجهين اما ان تكون قائمة بذاتها ليست لها نسبة الى الاشخاص المحسوسة اصلاً وذلك خلاف ما أُخذ في حدها اذ كان الكلي كما قيل هو الذي من شأنه ان يُحمل على كثيرين ويلزم من هذا الوضع ان لا يكون معقول الشيء هو الشي وهذا كله ممتنع ٠ او نقول ان الكلي معنى موجود بذاته خارج النفس في الشخص ٠ ولكن متى أنزلنا الامر فيه هكذا ظهر بأيسر تأمل ان هذا الوضع يلزمه محالات شنيعة وذلك لاننا

لواحقها وغواشيها (عدد ٨) حملناها مجردة كذا عَلَى الافراد والاشخاص ·

المطلب الثاني

في تفنيد مذهب المعاينية

(١٥) عند اصحاب مذهب المعاينية ككبرنس وغيره ان الموضوع

لو فرضناه موجوداً في اشخاصه خارج النفس لم يخلُ اشتراك الاشخاص فيه ان يكون عَلَى احد وجهين اما ان يكون جزء منه في شخص وجزء منه في شخص آخر حتى يكون زيد انما له من معنى الانسانية جزء ما وعمروٌ جزء آخر فلا تكون الانسانية محمولة عَلَى كل واحد منهما حملاً ذاتياً من طريق ما هو · فان الذي له جزء انسان ليس بانسان وهذا بيّن الاستحالة بنفسه

واما ان يكون موجوداً بكليته في كل واحد من اشخاصه ولكن هذا الوضع يناقض نفسه وذلك انه يلزم ضرورة اما ان يكون الكلي متكثراً في نفسه حتى يكون الذي يعرّف ماهية زيد غير الذي يعرّف ماهية عمرو فلا يكون معقولها واحداً وهذا يستحيل · او يكون شيء واحد بعينه موجوداً بكليته في اشياء كثيرة وليست كثيرة فقط بل غير متناهية بعضها كائنة وبعضها فاسدة حتى يكون كائناً فاسداً واحداً كثيراً من جهة واحدة وذلك محال ويلزم عن ذلك ان توجد فيها الاضداد معاً اذ كان كثير من الكليات ينقسم بفصول متضادة بان يوجد في مواضع متضادة

وايضاً متى سلمنا انه موجود للكثيرين عَلَى الجهة التي يمكن ان يتصور وجود الواحد في الكثرة وهو ان يكون واحداً بالعدد مشاراً اليه موجوداً في كثيرين لزم من ذلك ان يكون الانسان مركباً من جماد وفرس وسائر جميع الانواع القسيمة له حتى تكون كلها مرتبطة بعضها ببعض اما متلاحمة واما متماسة وايضاً متى انزلنا هذه الكليات موجودة خارج النفس لزم ان يكون لها كليات أُخر خارج النفس بها يصير الكلي الاول معقولاً والثاني ثالث وذلك الى غير نهاية · وليس يلزمنا هذا الشك اذا وضعنا ان وجود الكلي في الذهن · اه

وايضاً كيف يكون الكلي جوهراً وقائماً بذاته عَلَى رأيهم وهو مما يقال في

الاول للعقل هو الله والتصورات الالهية واول فعل ادراك يفعله العقل انما هو فعل مشاهدة ومعاينة لله عز وجل ·

والسبب الذي ولد هذا المذهب وروج سوقه وعمل عَلَى تفشيه وتقدمه انما هو انهم اخطأوا فهم الحادثين الواقعين الآتيين · وقبل ان نذكرهما يجب ان تعلم :

اولاً : ان ذوات الاشياء المادية هي صالحة لان تحمل عَلَى افراد كثيرة وليست كثيرة فقط بل لا متناهية وهكذا يمكننا ان تكون كلية والفضل في ذلك لما لها من حالة التجرد التي يدركها بها العقل فهذه الذوات اذا صارت كلية فتكون مبنى لقضايا توصف بانها ضرورية وازلية بالمعنى الصحيح ولكن هذا المعنى يحتاج الى شرح وتفسير ·

موضوع لا عَلَى موضوع وذلك بيّن من حده وما هذه صفته فهو عرض ضرورة وايضاً متى سلمنا هذا فلا يكون هاهنا خاص لشيء من الاشياء بل تكون جواهر الاشياء مشتركة ويكون الجوهر الخاص موضوعاً للجوهر العام · اه

وقال قبل ذلك في المقالة الثانية نفسها لو لم تكن كليات الشيء الذاتية هي الشيء المفرد بعينه لما كانت ماهية الشيء هي الشيء فكانت لا تكون ماهية الحيوان مثلاً في الحيوان المشار اليه وكانت ترتفع المعرفة حتى لا يكون هاهنا معقول لشيء من الاشياء · واما الذين يضعون هذه الكليات قائمة بنفسها ومفارقة فانه يلزمهم ان تكون غير الاشياء المفردة بوجه ما · واذا وُضع هذا هكذا لزمهم أحد امرين اما ان تكون تلك الكليات ليست هي معقولات هذه الاشياء المفردة فتكون لا غناء لها في تصور هذه المفردة وهذا ضد ما يقولون لانهم انما ادخلوا الكليات المفارقة وقالوا بها من اجل المعرفة · وان بها تعقل ماهيات المفردة · اه

وهذا كافٍ هنا لتفهم مذهب ابن رشد وما له من الادلة الدقيقة · اه

ثانياً: ان معرفتنا لا تقف عند الاشياء المحدودة المتناهية بل تصل ايضاً الى الاشياء الغير المتناهية وتدركها ضرباً من الادراك .

فاشكلت هذه المسائل عَلَى اصحاب مذهب المعاينية ولزمهم منها شك فظنوا ان لا يتيسر لهم حل عقد اسرارها وشرح ما في ذوات الاشياء من معنى الكلية والازلية والضرورة ولا تحقيق واقع ما لدينا من تصور اللامتناهي الا بسبيل واحد وهو ان الحد القريب للتصور وموضوع العقل الخاص انما هو الله نفسه الموجود الواجب الوجود الازلي الموجود غير المتناهي . فجاءت قضيتهم هذه الاساسية مناقضة لكثير من الحادثات الواقعية التي يشهد بها الوجدان والضمير تناقضاً بيناً صورياً . واليك دليل ذلك :

« ١ » لو وضعنا ان معرفتنا لله مستفادة لنا من الله راساً ومباشرة بلا واسطة لزم ان تكون معرفة ثبوتية وضعية وخاصة .

والحال ان معرفتنا لله وتصوراتنا له سلبية وتشكيكية .

« ٢ » لان كل معرفة نطقية انما تتوقف عَلَى الحواس والمشاعر .

والحال لو انزلنا ان موضوع العقل الاول انما هو ما يوصف بانه فوق الحس ومطلق لم يعد وجه لشرح ما بين المعرفة النطقية والحواس من التعلق والتوقف

وايضاً ان قضيتهم تفضي الى نتائج بينة البطلان والفساد فهي مقضي ببطلانها اذ يلزم عنها :

١ انا نكون بالضرورة مالكين للسعادة الكاملة (التي تقوم بمعاينة الله)

ب وانه ينتفي كل خطأ واختلال في ما يتعلق بالله .

ج وان كل شك في الله يضحي مستحيلاً . وكل ذلك بين الفساد .

هذا فلنأتين الان الى ذكر الواقعين اللذين الحنا اليهما في صدر المطلب واللذين حملا اصحاب مذهب المعاينية الى ايجاب اننا نشاهد الله عياناً وهو خلف من القول وسقم في الراي فنقول:

الواقع الاول: يقولون من الممتنع ان يستخرج مما هو حادث وفاسد وجزئي ومتغير شيء ضروري وازلي وكلي وغير متغير .

نجيب انا قد تكلمنا (في عد ٩٤ من علم النفس فرعه الاول) عَلَى ما هو المراد حقيقة من وصف التصورات بالضرورة والكلية وعدم التغير والازلية وعلقنا على ذلك شرحاً مسهباً مشبعاً للافهام كافياً لبيان امتناع الخلط بين هذه الصفات والاسماء الحسنى الالهية وقلنا ان ما يكفينا مؤنة شرح تلك الصفات ان العقل يدركها في حال تجردها .

الواقع الثاني: يقولون لا يمكن ان يستنتج تصور اللامتناهي من تصور المتناهي لان تصور اللامتناهي اسبق ومتقدم عَلَى تصور المتناهي وهكذا يكون عندهم تصور المتناهي نفي اللامتناهي وتحديده .

فنجيب انما الصحيح هو عكس ما يقولون لان تصورنا للمتناهي تصور ثبوتي وتصورنا للامتناهي بخلافه لانه تصور سلبي (مم : كما يدل عليه نفس اللفظ) وذلك ان تصورنا المتناهي او المحدود هو تصورنا مقداراً وعظماً ما او كمالاً ما مع زيادة هي نفي ما سوى ذلك من العظم والكمال وعليه فلكي نحصل عَلَى هذا التصور لا يلزمنا ان نقابله بعظم غيرمتناه بل

تكفي مقابلته بعظم اكبر او كمال افضل ·

والعقل يتخطى الى ما وراء هذا فيجرد من الحقائق المحدودة معنى الحد في العموم ثم يتصور عظماً او كمالاً من غير ما حدٍ او نهاية اعني يتصور كذلك عظماً غير متناهٍ وكمالاً غير محدود ·

المطلب الثالث

في تفنيد مذهب الصور على ما ذهب اليه دي كرت

(١٦) ان دي كرت ينزل منزلة قضية ثابتة قوله ان النفس من مقتضياتها الذاتية ان تفتكر اعني ان تعرف نفسها وان تجد في معرفة نفسها صورة مثالية لكل هوية معروفة (شأنها ان تعرف) وعليه فيكون الموضوع الاصيل والطبيعي للعقل هو انا · اه ·

فترى ان دي كرت بدلاً من ان ينزل العقل منزلة قوة استعدادية للنفس تهيئها لقبول تأثيرات الاشياء وضعه جوهراً من مقتضياته الذاتية ان يكون فاعلاً واهلاً لان يستخرج من نفسه معرفة الأنا ومعلومة الارواح ومعلومة الله ومعلومة الاشياء المحسوسة الخارجة فقد فاته ادراك معنى القوة المنفعلة ·

لا ننكر ان النفس عندما تدرك انها تفعل تكون هي في حالة تمكنها ان تدرك في نفسها حادث وجودها ولكن بين الشعور بوجود النفس وبين هذه المعلومات النطقية التي هي النفس ما هي والاجسام ما هي والله ما هو بون بعيد وهوة عميقة شاسعة · لان هذه المعلومات وغيرها مما يذخره

العقل من ثروة المعارف انما جميعها معلول علل فاعلة يقع اثر فعلها على العقل ·

فينتج ان العقل ليس من طبعه كائناً بالفعل بل لا بد من اخراجه من القوة الى الفعل فهل يتم خروجه من القوة الى الفعل بقوة صور عارضة مطبوعة فيه من الفطرة بفيض من الخالق هذه مسئلة نفحص عنها في المطلب التالي فتتبعه ·

المطلب الرابع

في تفنيد مذهب الصور المفاضة (Innées)

(١٧) ان الذي حدا بأصحاب هذا المذهب على القول به واختيار رأيهم عليه هو السبب الذي جرّ اصحاب مذهب المعاينة الى مذهبهم (عد ١٥) واعني به ما رأوا من التنافي بين ما في تصوراتنا من الضرورة والازلية والكلية وبين ما في موضوع معارفنا المحسوسة من الحدوث والجزئية والمحدودية فاغلق عليهم وجه التوفيق بين الأمرين فلجأوا في تخريج المسئلة وشرح مصدر تصوراتنا الى القول بوجود صور مولودة في النفس مخلوقة فيها منذ بدئها مفاضة عليها من الخالق · هذا مذهبهم واما نحن فنقول :

« ١ » ان مذهب الفيضية يكذبه الوجدان : من المسلمات التي لا محال فيها ولا جدال انه ما من احدٍ يشهد له ضميره بانه حاصل في نفسه منذ نشوئها على تصورات مصنوعة كاملة بل الامر بخلاف ذلك · لان الضمير يشهد لنا بأن النفس تكون من نشوئها في حال القوة المحضة وان هذه الحال

هي غير الحال المعروفة بحال العلم بالملكة (عد ١٢) والحال ان حال القوة المحضة تنافي قول القائلين بالفيضية تنافياً لا يمكن توفيقه · فاذاً ·

«٢» مذهب الفيضية ينافي الطريقة المنطقية ودليلها ان وضع صور مولودة في العقل انما الغرض منه عَلَى ما يلوح ان نستخدم تلك الصور لمعرفة الاشياء الخارجة

والحال ان حمل صورة مولودة في النفس عَلَى معرفة شيء خارج اي تطبيق تلك الصورة المولودة عَلَى هذه المعرفة انما معناه ان نرى ان هذه الصورة متحققة في معرفة ذلك الشيء الخارج اعني ان نتأكد ان موضوع الصورة موجود في الشيء الحقيقي الخارج · والحال ان كان يمكننا ان نتأكد وجود موضوع الصورة في الشيء الحقيقي فلمَ لا يمكننا ان نجده فيه للمرة الاولى اذ ما يحصل لنا من طريق التأكيد لحصوله من طريق التأسيس اولى · هذا فضلاً عن اننا قد بينا في ما تقدم اننا يمكننا تحصيل ذلك الموضوع من الشيء الحقيقي من طريق التجريد · فينتج من هذا ان فعل التصور يفرض سبق صوغ صورة معقولة في الذهن

واما كيف يتم صوغ هذه الصورة المعقولة في الذهن فهذا محط بحث قضيتنا الثانية فتبعها :

القضية الثانية

المتخيلة والعقل الفعّال يوجدان في العقل ما سميناه المعيّن الادراكي الذي هو موطيء لفعل الادراك

(١٨) ليست لقوى المتخيلة وحدها عَلَى ايجاد الموضوع المعقول

لان الموضوع المتعقل الذي هو موضوع التصور افضل من موضوع الحواس واشرف رتبة منه

وايضاً ليس العقل كفياً من نفسه ليوجد في نفسه موضوعه المتعقل ذلك ان العقل من اصله هو بالقوة لا بالفعل

فلا بد اذاً من علة فائقة طور الحواس وهي غير العقل بالقوة تكفل ايجاد الموضوع المتعقل · والحال ان ما يشرف به موضوع التصور موضوع الحواس وتتقوم به مزيته عليه انما هو ان موضوع التصور معرّى عن الاحوال المشخصة الخاصة بالاشياء المادية

فاذاً لا بد من ان العلة التي يقارن فعلها فعل المتخيلة وتشاركها في ايجاد موضوع العقل تكون هي قوة مجرِّدة تنفض عن الموضوع المحسوس احواله الفردية وغواشيه المشخصة وهذه القوة المجرِّدة (بكسر الراء) يسمونها العقل الفعّال

واما ما هو العمل الذي يقوم به كلٌّ من المتخيلة ومن العقل الفعال في صوغ موضوع التصور فالجواب عليه ان ضرباً واحداً من ضروب الحدس يضمن لنا التوفيق بين فعلي العاملين المذكورين توفيقاً يكون عَلَى أتم المطابقة مع مجموع الحادثات الواقعات تحت المراقبة والتي يحققها الاستقراء وهذا الضرب الوحيد التخريجي والتوفيقي من ضروب الحدس هو ما نذكره فاعلمه

ان ما تمثله المتخيلة (او الشبح) هو علة للتصور ولكنه علة آلية واما العقل الفعال فهو العلة الفاعلة الاصلية واليك بيانه

ان الموضوع المتشبح في المخيلة هو شيء عيني اي شخص ولكنه يطوي تحت لواحقه المشخصة وغواشيه المعينة ما سوف تجده فينا بعد بادياً بهيئة مجردة وبصورة منتزعة · قال القديس توما في هذا الصدد كلاماً مستبحراً قال: كلياس (علم شخصي لرجل) هو هذا الانسان · فشخص كلياس الذي نراه بالحواس هو الطبيعة الانسانية متشخصة · ولما كانت المشاعر ترى هذا الفرد الشخصي الذي هو كلياس كان انها ترى روئية مادية كل ما تتضمنه الطبيعة الانسانية و يطلق عليه لفظ الانسان · ثم ترد القوة اللامادية وتتناول هذه الحقيقة او الهوية العينية صارفة النظر عن احوالها المشخصة الجزئية اللاحقة بها· فان سلمنا باتحاد القوتين اللامادية والمتخيلة فينجلي لنا شرح الصورة المتعقلة المجردة كيف يتم حصولها في العقل · فان المعلول الحاصل الذي هو الصورة المعقولة المجردة واللامادية لم يعد على هذا التقدير موصوفاً بانه اشرف وافضل من علته لان العقل الفعال الذي هو علته علة لامادية ·

وايضاً فان المعلول المذكور يكون مع ذلك ممثلاً للموضوع تمثيلاً مطابقاً وصادقاً لان الشبح الذي يقوم بخدمة العقل الفعال يزاوجه في صوغ التصور وتوليده ·

فينتج من ثم ان العقل الفعال والمتخيلة كلاهما العلة الفاعلة المتزاوجة المولدة للمعين الادراكي اما الاول فمن جهة انه العلة الاصلية واما الثانية فمن جهة انها العلة الآلية الخادمة للاولى ·

المطلب الخامس

اعتراض على القضية المتقدمة وحله

(١٩) يقول قائل ان الشبح وحده بما انه مادي لا يمكنه ان يفعل في العقل بل ان هذا الشبح وان ورد عليه فعل العقل الفعال واياً ما قدّر عمل العقل الفعال فيه فانه (اي الشبح) لا يتحول عن حاله المادية · وعليه فلا يتصور ان هذا الشبح المادي ولو قارنه فعل العقل الفعال يمكنه ان يفعل في العقل فعلاً يعجز عنه ان كان منفرداً لوحده· والجواب لا ننكر ان الشبح المادي يبقى مادياً مهما حوول الخلاف وكيفما يكن الامر الا ان العلة الآلية من جهة ما هي آلية لها فعل لا يكون لها فيما اذا فعلت لوحدها بالاستقلال عن العلة الاصلية مثلا ينقش منحات نحات في قطعة من الرخام تمثالاً هو ملحة من ملح الصناعة فالمنحات يشارك الصانع في ايجاد هذه الملحة ولكنه اذا ترك لوحده فلا يعمل لا كلاً ولا جزءاً من هذا الصنع البديع ·

فاذاً فعل العلة الآلية في الصنع البديع فعل حقيقي وان كانت طبيعتها لم تتغير في يد الصانع المستعمل لها · وكذلك قل في العقل الفعال فانه لا يغير طبيعة الشبح وانما يأخذ من الشبح ما يمكن تصوره في حالة التجريد ويستعمله لكي يوجد في العقل تمثيلاً مرئياً لذلك المثال الذي تحقق عينيته في الشبح · وهذا كاف ·

(٢٢) فيتحصل مما تقدم هذه النتيجة الضرورية وهي ان العقل الفعال والعقل الهيولاني قوتان تمتاز الواحدة منهما من الاخرى امتيازاً حقيقياً • ودليله ان العقل الفعال والعقل بالقوة او العقل الهيولاني انما يختلفان اذا كانت افعالها تختلف اختلافاً نوعياً والحال ان الامر كذلك فان العقل الفعال علة فاعلة موجدة للصورة المتعقلة التي بدونها لا يتم فعل الادراك واما العقل الهيولاني فهو القوة التي اذا ورد عليها التعيين من قبل الصورة المتعقلة فانها تم حينئذ فعل الادراك •

والحال ان ايجاد الصورة المتعقلة وقبولها (اي الفعل والانفعال) هما شيئان مختلفان بالنوع وهما طريقتان لا يمكن ترجيع احداهما الى الاخرى •

فينتج اذاً ان بين القوة التي هي مبدأ مولد للصورة المتعقلة و بين القوة التي هي محل قابل للصورة المذكورة تميزاً حقيقياً[1]

(١) م : اذا قلنا ان بين العقل الفعال والعقل الهيولاني اختلافاً نوعياً وتميزاً حقيقياً فلا نريد بذلك ان كلاً من العقل الفعال والعقل الهيولاني جوهر يشترك كلاهما في الفعل وانما المراد انهما قوتان في النفس الواحدة تتميز الواحدة منهما عن الاخرى تميزاً حقيقياً . سوف نرى ان قوى النفس تختلف بعضها عن بعض باختلاف موضوع كل واحدة منها لان الذي ينوّع فاعلية القوة هو موضوعها الذي هو علتها وحدها . وبيّن ان نوع الفاعلية للقوة هو نفس نوع القوة التي تختص بها تلك الفاعلية • وأن قيل ان موضوع القوتين واحد وهو الحق فلا تتميز القوتان الواحدة عن الاخرى

فنجيب ان الاختلاف بين القوتين حاصل بالخصوص عن اختلاف طبيعة الفاعلية فان فاعلية العقل الفعال ان يجعل الاشياء معقولة وذلك بفعل خاص بـه

ذيل (مم:)

في ما بين مركبات التصور من النسب

(٢٣) قال القديس توما ما تعريبه : ان الفاعل المدرك اذا نظر اليه في حال فعل ادراكه فيمكن ان يعتبر فيه نسبته الى اربعة اشياء الى الشيء المدرك (بفتح الراء) والى الصورة المتعقلة التي بها يصير العقل في حيز الفعل والى فعل ادراكه ثم الى مدركه (بفتح الراء) العقلي اي الذهني (اي ما يدركه الذهن)

« ١ » اما مدركه الذهني او متصوّره العقلي فيختلف عن الثلاثة المتقدمة . اما اختلافه عن الشيء المدرك فلان هذا قد يكون في الخارج عن الذهن فيما ان المتصوّر الذهني لا يكون الا في الذهن • وايضاً المتصوّر الذهني نسبته الى الشيء المدرَك نسبة الشيء الى غايته لان السبب الذي من اجله يصوغ العقل في نفسه متصوَّر الشيء او صورته انما هو لكي يعرف الشيء المدرَك (الذي من شانه ان يدرك)

هو فعل التجريد فكأنه يأخذ الاشباح المتخيلة و ينخلها معريًا اياها عن الغواشي واللواحق المعينة والاحوال المشخصة وعلى هذا العمل التجريدي ينصب فعله بوجه صوري حتى اذا صارت تلك الاشياء معقولة على الهيئة المجردة المذكورة فتنقلب صالحة لان تتحد بالعقل الهيولاني وتحاكيه بصورتها الذهنية وتشاكله بهيئتها المتعقلة فتحرك حينئذٍ فاعليته التي بها يُدرك اعني ان تلك الصورة تحركه الى فعل الادراك اي تخرجه من حيز قوته الى حيز الفعل الذي به يدرك الشيء فينفهم من ثمّ ان بين فاعليتي القوتين فرقاً وتميزاً حقيقياً عن مقالات الاب كلتجن اليسوعي الشهير . اه

القضيه الثالثة

العقل اذا عينته الصورة المعقولة فيدرك الشيء ما هو

(٢٠) هذه القضية متحصلة من القضيتين المتقدمتين وهما ان العقل هو منذ نشوئه قوة منفعلة ليس له من نفسه كفاية للفعل ثم انه عندما يحصل عَلَى ما نسميه المعين الادراكي قد حصل عَلَى كل ما يلزمه لمباشرة الفعل فيعقل اي يتكلم في نفسه كلمته الباطنة معبراً لنفسه تعبيراً ذهنياً عن الشيء ما هو ·

الا ان هذه المعلومة الاولى وهي الشيء ما هو التي اكتسبها العقل من المتخيلة والعقل الفعال العاملين بالاشتراك انما هي اي هذه المعلومة الاولى عبارة عن موضوع مجرد واما كيف ينقلب هذا الموضوع المجرد كلياً فاليك الجواب عليه فاحفظه :

حكى القديس توما في هذا المعنى كلاماً دقيقاً قال :

الموضوع المتصور اذا اعتبر من جهة ما هو مجرد فليس مشخصاً جزئياً ولا كلياً بل هو من وراء العموم والخصوص اذ قد يكون جزئياً وقد يكون كلياً فانه ينقلب كلياً متى رجع العقل بفعل التروية يتأمل هذا المعنى المجرد فرآه منقوضاً عنه كل الاحوال واللواحق التشخيصية وعارضه بالاشخاص الفردية التي لا يحصرها العد فيحمله حينئذ عليها موحداً بينه وبين ما يرى فيها من الاشتراك وكذا يتحول المعنى المجرد كلياً مقولاً عَلَى الكثيرين بالتواطؤ ·

القضية الرابعة

ان العقل لا يعرف الصورة المعقولة (المنطبعة فيه) الا معرفة حاصلة عَلَى غير استقامة وبواسطة ثم انه بواسطة هذه الصورة المعقولة يدرك طبيعة الفاعل المفكر

(٢١) اول ما يدركه العقل هو ان شيئاً ما هو والوجدان شاهد بان فعل التعقل انما يدرك بعد الموضوع الذي يحضره للقوة المدركة فادراك شيء ما هو متقدم عَلَى ادراك فعل الادراك قال القديس توما : الفعل الذي ادرك به الحجر ما هو هو غير الفعل الذي ادرك به اني ادرك الحجر ما هو · اه

والسبب الباطن لهذا الواقع الوجداني هو ان الفعل وحده شأنه ان يدرك لان القوة لا تقع تحت التصور الا بواسطة فعليتها اي حصولها في حيز الفعل والحال ان العقل هو من ذاته في حيز القوة · فينتج ان العقل من قبل ان يصير لنفسه موضوعاً لمعرفة نفسه لا بد له ان يخرج من حيز القوة الى حيز الفعل ·

هذه القضية تعاند لحاً مذهب الصور الحديث وخصوصاً مذهب الصور الكرتي (نسبة الى دي كرت) الذي يجعل الانانة موضوعاً اولياً للعقل وذلك ان الموضوع الحسي الواقع تحت الاختبار انما يحضر للذهن في هيئته المجردة من قبل ان يدرك الذهن نفسه عَلَى ما يتبين في علم تولد التصورات ·

واما اختلاف المتصور الذهني عن الصورة المعقولة فهو ان الصورة المعقولة التي يصير بها العقل بالفعل فتعتبر كانها مبدأ فعل العقل لان كل فاعل انما يفعل من جهة ما هو بالفعل وانما يكون هو بالفعل بصورة يجب ان تكون مبدأ للفعل ·

واما اختلافه (اي المدرك الذهني) عن فعل العقل فلانه (اي المدرك الذهني) منزل منزلة حد الفعل فكانه شيء يتقوم من الفعل لان العقل بفعله يوجد حد الشيء اي تعريفه او قضية موجبة او سالبة· وهذا المتصور الذهني هو فينا ما يعرف حقيقة باسم الكلمة لانه هو الذي يعبر عنه بالكلمة الخارجة لان الكلمة الخارجة المحكية او اللفظ الظاهر لا يدل به على العقل نفسه ولا على الصورة المتعقلة ولا على فعل العقل وانما يدل به على المتصور الذهني الذي يرجع بواسطته الى الشيء (كذا في مقالته عن القوة فصل ١) ١٠ه

المسئلة الثالثة

في طريقة نماء العقل ونشوئه

(٢٤) يتبين لك مما قلنا الى هاهنا اننا نعرف طبيعة معارفنا النطقية الاولى ومصدرها : علمت ان الموضوع الاول للعقل معاني الاشياء المادية المجردة والكلية · وان العقل يكتسب تصوره المعروف بالتصور بالملكة بواسطة فعل يشترك كل من المتخيلة والعقل الفعال في ايقاع اثره على القوة الدراكة وحالما تدخل على القوة الدراكة الصورة المتعقلة او التصور

بالملكة تضحي تلك القوة صالحة لان تعبر عما يدل عليه بهذا التصور · وفعل تعبيرها هذا هو ما نتقوم به معرفة العقل الحالية او الفعلية تقوماً صورياً

وهذا الفعل التعبيري اذا اعتبرناه من جهة ما هو من جانب الفاعل فهو التصور البسيط او فعل الادراك البسيط ونريد بالادراك البسيط تمثل شيء ما هو من غير ايجاب او سلب · والحاصل عن هذا الادراك هو ما يسمونه تصوراً او معنى معقولاً ·

واما اذا اعتبرنا فعل التعبير من جهة ما هو من جانب الموضوع فتراه في بادي امره لا يحضر للعقل الا معلومة مبهمة غير معينة هي معلومة الموجود او الموجود المتحقق في الخارج او الموجود القائم ·

فهذه هي المرحلة الاولى من مراحل المعرفة اول ما يدرك فيها العقل بعض الصفات العارضة العينية كاللون مثلاً وصلابة الاجسام فيتمثل هذه الصفات لاول وهلة كانها شيء قائم بنفسه بان يتمثلها مثلاً شيئاً مضيئاً شيئاً ذا صلابة و يعبر عن هذا الموضوع الاول بهذه الالفاظ المبهمة المالوفة الاستعمال عند الاطفال وهي هذا وذاك ·

اما وقد جاز العقل هذه المرحلة الاولى فيبقى ان نعلم كيف انه يبلغ الى المراحل الباقية التابعة و يتبادر لنا ها هنا مسئلتان جديدتان ينبغي الجواب عليهما وايراد حلهما ·

«١» المسئلة الاولى كيف يتم للعقل نموه النفسي اعني ما هي الوجوه المختلفة التي يظهر بها فعل الادراك والاطوار التي يتنقل فيها ·

وفي هذه المسئلة يجري البحث عن افعال العقل من فعل التصور البسيط الى اخر رتبة من مراتب القياسات والبراهين المركبة كيف يرتبط بعضها ببعض وكيف يتفرع بعضها عن بعض ولما كانت هذه الابحاث من حق علم المنطق الصوري فنرجع المطالع اليه ونقصر كلامنا هنا على المسئلة الثانية التي هي من حق علم النفس ·

«٢» اما المسئلة الثانية فهي كيف يتسنى للعقل التخطي من الاجسام التي هي موضوعه الاول الى معرفة الارواح والى الله مما لا يمكنه التوصل اليه الا بواسطة · فنقول :

مطلب في نماء العقل وترقيه بالنظر الى الموضوع

البحث الاول
في معرفة العقل للجواهر وذوات الاجسام

(٢٥) ان اول ما يبتدء العقل من المعارف هي معرفة الاشياء الجسمية فينبئنا عنها ما هي على اننا نبدأ بادراك صفات شيء ما وهذه الصفات هي عندنا بمنزلة شيء وجودي او شيء قائم كما قلنا قريباً وهذه هي المرحلة الاولى التي يخطو اليها العقل في طريق نمائه ولكن معرفته فيها احق ان تسمى رسماً وصفياً لانها تنحصر في وصف ما لشيء من اللون او الطعم مثلاً او الصلابة او ما شاكل ذلك من الاوصاف والنعوت ·

ثم ينتقل العقل نقلة ثانية نقلة المقابلة والتشبيه والاستقراء فيتأدى بهذه الطريقة الى نقد تلك الصفات فيميز ما هو متغير منها من ثابتها

و يفصل بين ما هو مفارق وما هو خاص ملازم وضروري و بين العرض والجوهر وكذا يدنو مقترباً اقتراباً تدريجياً الى معرفة الاساس الاول الجوهري في الاشياء اي الى الشيء الذي يبقى في تلك الاشياء لابثاً ومستمراً صابراً على ما يطرأ عليها من تقلبات الاعراض وتحولاتها المتواصلة اعني بكل ذلك ان العقل يتوصل تدريجاً الى معرفة شيء ما هو ومايقوم ولا يمكن ان يقوم بدونه الشيء اي الى معرفة ذات الشيء النوعية ·

ومختصر القول ان الجواهر وان جسمية لا تعرف بذاتها وحدها معرفة بالمباشرة وانما تتم للعقل معرفتها بواسطة صفاتها ومن طريق الاستقراء

البحث الثاني
في معرفة النفس نفسها

(٢٦) ليس شان النفس الخاص ان تفتكر او تتصور كما زعمه دي كرت بل شانها الخاص ان تصور المادة فتجعلها بدناً متنفساً حتى اذا رفعته الى هذه المرتبة من الانتعاش بالتنفس فتصيره صالحاً مستعداً للاحساس والشعور · والنفس حينئذ تكتسب من افعال حسها الباطن والظاهر استعدادها القريب للتفكر والمشيئة ولكنها ليست من بدء نشوئها بالقياس الى التفكر الا في حال القوة وفي حكم الهيولى فلا بد لها لمباشرة فعل التفكر من ان تحصل لها صورة هي الصورة المعقولة · والحال ان شيئاً لا يكون معروفاً الا بقدر ما هو في الفعل لان الموجود بالفعل والحق شيئان متحدان مقولان بالتعاكس ·

فاذاً ليست النفس تعرف نفسها لحاً و بالمباشرة لانها ليست من نفسها قابلة لان تعرف ·

فهذا الاختبار الواقعي شاهد بان النفس تجهل نفسهافيدل الواقع اولاً ان النفس لا تعرف وجودها الا بشرط ان تفعل وان ترى نفسها فاعلة وثانياً انها لا تعرف طبيعتها الا بطريق غير مستقيمة وبسبيل الارتكاس والرجوع الى نفسها وعليه فنقول

اولاً النفس تعرف وجودها بافعالها :

دليله اننا كل مرة انبأنا الضمير بوجودنا فلا يحصل هذا الانباء لنا الا لدى ظهور فعل من افاعيل قوتنا الفاعلة كفعل الاحساس والتفكر والارادة وحينئذ تحصل لنا الدراية بوجودنا العامل · والعكس بالعكس اعني اذا كنا في حال سبات ثقيل مستغرق او في حال خبل في القوى وشلل في الاعضاء فلا ندري باننا نفعل فنجهل نفسنا جهلاً مطبقاً قال القديس توما المرء انما يعرف ان له نفساً بهذا فقط وهو بان يدرك انه يحس و يدرك و بان يفعل غير هذه من افعال الحياة · اه

ثانياً تعرف النفس طبيعتها بواسطة فعل التروية او رجوع نظرها الى افعالها السابقة ولنا عَلَى هذا القول دليلان

الدليل الاول : لو انزلنا ان النفس تعرف نفسها ما هي معرفة قريبة و بالمباشرة لكانت معرفتها لطبيعتها الروحانية والبسيطة والغير قابلة للفساد معرفةً ثبوتية وخصوصية والحال معرفة النفس لنفسها وكل ما نتصوره عن نفسها انما هو سلبي وتشكيكي ·

الدليل الثاني : كل معرفة توصف بانها طبيعية وقريبة فهي معرفة يقينية و يقينيتها ثابتة بلا حاجة الى دليل و برهان كما هي معرفة المبادىء الاولية ومعرفة مبدإ التناقض والحال ان معرفتنا لطبيعة نفسنا هي مظنة للجهالة ومحط للريب والشك والاضاليل فاذاً ليست النفس بموضوع لمعرفة طبيعية وقريبة ·

البحث الثالث

في معرفة العقل لله عز وجل

(٢٧) قد مر بك في عد ١٥ ان الله ليس بالموضوع القريب لعقل الانسان وانما نحن نعرف الله تسبباً بطريقة غير الطريقة المستقيمة واما ما هي هذه الطريقة فاليك الجواب فاعلمه :

« ١ » اما وجود الله عز وجل فهو حقيقة لا نتوصل الى معرفتها الا بطريق الاستدلال البرهاني بان نطبق مبدأ العلية على وجود الموجودات الحادثة فنستدل من ذلك عَلَى وجوب وجود كائن واجب الوجود ·

« ٢ » اما طبيعة الله وذاته فلا نتوصل الى الحصول عَلَى شيء من تصورها الا بالطريق الموسومة بالطريق الثلاثية اي طريق التركيب او التاليف وطريق السلب او الحذف (التنزيه) وطريق الافضلية والاولوية او التسامي الى حد فائق كل حد ·

اولاً : اما طريق التاليف فلاننا نعلم ان الله لا بد له وان يحوى في

نفسه جميع الكمالات المنتشر وجودها في مبروآته والمفاضة على خلائقه · وهذا المراد بطريق التركيب ·

ثانياً : نعلم ان هذه الكمالات من جهة ما هي منسوبة لله لا يمكن ان تكون مشوبة بما يلازمها من النقص في الخلائق ولا يمكن ان يحوزها حد كما هي كالات الموجودات الحادثة وعليه فاننا نسقط وننفي عن كمالات الله كل ما في كمالات البشر من نقص او حد ونهاية فتنزه كمالاته عز وجل عن كل شائبة وتمحض للكمال · وهذه هي الطريقة المعروفة بطريقة السلب والتنزيه ·

ثالثاً لكن هذه الكمالات وان نفينا عنها كل شائبة نقص ونزهناها عن كل عيب وحد فهي لا تزال متصوَّرة كأنها وصف لموجود محدود ومتناهٍ لا يتعقل فيها شيء يتجاوز حد الموصوف المخلوق وعليه فلا تكون صفات خاصة بالله بطريق الاستقلال لا يشاركه فيها غيره ·

فاذاً لكي يكون تصورنا لهذه الكمالات صادقاً على كمالات الله من وجه اختصاص الله واستقلاله بها يلزمنا ان نسلم ان الكمالات المخلوقة وان نقص عنها كل نقص وحد ونزهت عن كل شائبة عيب ونهاية فلا تزال من الخسة والانحطاط بحيث تتسفل تسفلاً غير متناهٍ عن ان تصدق على الحقيقة الالهية او تقال على الله الا اذا رفعت الى مرتبة غير متناهية من الشرف والفضل · وهذه هي الطريقة المعروفة بطريقة الافضلية والاولوية او الاشدّية الى حد غير متناهٍ

واعلم ان هذه الطريقة هي المكمل الضروري المحتوم للطريقتين المتقدمتين

الجزء الثاني

في الشيئة [1] والارادة

تقسم هذا الجزء الى ثلاث مقالات

« ١ » المقالة الاولى : في الفعل الارادي المضطر

« ٢ » المقالة الثانية : في الفعل المختار او الحر

« ٣ » المقالة الثالثة : في الحواصل اللاحقة لفعل الارادة اي في الحالات الانفعالية اي الانفعاليات النفسانية والعواطف

المقالة الاولى

المطلب الاول : تمهيد

في الخير وفي الارادة وفي انواع الخيور المختلفة

(٢٨) الخير على ما حده ارسطو هو ما يقصده الجميع اعني ان الخير هو الموضوع الذي يقصده بالشوق جميع الموجودات

يطلقون عموماً اسم الخير على الشيء النافع للموجودات · والحال من الواقع الحاصل ان كل الموجودات فيها اعتماد باطن يميل بها نحو ما هو نافع لها · وهذا يزكي صدق تعريف ارسطو للخير اما كون الموجودات

(١) م : الشيئة اسم من شاء ونعبر بها هنا عن فعل الارادة ويسمونها بلغتهم Volition واما الارادة فهي القوة المريدة كما سوف تعرفها في المتن وهي في لغتهم Volonté

التي لا ادراك لها تساق مدفوعة نحو ما هو خير ومفيد لها فهذا أمر لا ينجلي وضوحه لأول وهلة وعند ايسر تأمل ونظر

واما نحن فلا شك اننا نتصرف بقوانا الحساسة (الحيوانية) نحو الاشياء التي نتشوقها كما لا ريب في اننا نشعر باننا نشتاق اليها . وكذا البهيمة يحصل لها مثل هذا الشوق عندما يقع عليها اثر جذب المواضيع التي تستحضرها لها الحواس

اما الخيرات التي تكون بالقياس الى الحيوان موضوعاً تنصرف اليه أشواقه مدبرة بضرب من التصديق المعروف بالتصديق الحسيّ فهي اي تلك الخيرات تسمّى بالخيرات الحيوانية او المحسوسة

وهذا الخير الحيواني او المحسوس هو دائماً أبداً شيء عينيّ جزئيّ لان الحيوان يحكم بضرب من التصديق ان شيئاً ما عينياً خيرٌ له فيسعى نحوه ولكنه لا يدرك في ذلك الخير ما تتقوم به خيريته بوجه الخصوص اي من جهة ما هو خير . لان ما يقوّم الخيرية معنى مجرّد صرف لم يكن للحيوان ان يُدركه وانما ادراكه من حقوق الانسان وخصائصه لان الموضوع الخاص لارادة الانسان هو الخير من جهة ما هو خير اي الخير المجرّد او معنى الخير بحده وحقيقته منقوضاً عنه اللواحق التعيينية وهو الشيء الذي من اجله تكون الاشياء مُستحبة اي مستحقة لان تؤثر بالحب

وان العقل يعمم بعد التجريد وعليه فيدرك ان من وراء هذه الخيور الجزئية وفوقها خيراً مثالياً يحوي في نفسه كل ما في الاشياء الجزئية والاشخاص من معنى الخير ومفاض عليها من الخير وهذا الخير المثاليّ الذهني

الذي هو زبدة الخيرات الجزئية المتناهية وخيرتها ولبابها انما هو ما يسمونه الخير المطلق والخير الكلي

فينتج من ثم ان فعل الارادة الخاص بالانسان انما هو الفعل الذي يكون موضوعه الصوري هو الخير المجرّد المطلق . وان الارادة النطقية التي يختص بها الانسان دون الحيوان فانما يراد بها القوة التي تكون مبدأ قريباً لتلك الافعال التي يميل بها الانسان نحو الخير المجرّد والكلي[1] وقد قسموا الخيرات الى انواع قالوا :

« ١ » للارادة ان توجّه قصدها ساعية نحو موضوع تعتبره كأنه خير في ذاته اي مؤثر من اجل ذاته فهذا هو الذي يسمونه الخير المطلق

وايضاً قد تنصرف الارادة نحو موضوع منزّل لا منزلة ما هو خير في ذاته بل منزلة ما هو معدّ واهل ليكسبها خيراً آخر . وهذا الموضوع يسمونه الخير المؤثر من اجل غيره والخير بالاضافة او الخير النافع والمفيد اذ لا يُطلب ولا يشتهى لذاته بل يتوصل به الى خير آخر . فالخير المطلق بالقياس الى الارادة يقوم مقام الغاية والخير النافع مقام الواسطة . فاذاً من

(١) م : وقال بعضهم الارادة قوة غير آلية يُدرك بها الخير المتعقل . قالوا « قوة » للتفرقة بينها وبين الاعتياد الطبيعي وقالوا « غير آلية » للاشارة الى ان الارادة كالعقل هي خاصة بالحياة النطقية . وقالوا « يُدرك بها الخير » للتفرقة بينها وبين العقل الذي يدرك الحق

واما انها قوة غير آلية فذلك ثابت من ان موضوعها غير مادي لانه الخير المجرد المعقول والمطلق ثم ثابت من ان الارادة ترتكس على نفسها راجعة الى فعلها فتريد ان تُريد (فرج)

الخير ما يكون غاية فهو مشتهىً من اجل ذاته ومنه ما هو مشتهىً من اجل غيره وهو الواسطة

« ٢ » اذا الارادة ملكت الخير فينالها فيه غبطة ومنه لذة . والحال قد يتفق للارادة انها اذا انعطفت نحو موضوع هو خير فأيضاً تقصد معه ما تنعم به من اللذة عند ادراكه وتملكه . وحينئذٍ فالموضوع الخير يسمونه الخير الموضوعيّ او الوجودي تمييزاً له من الخير القائم من جانب الطالب الذي هو اللذة ولهذا يسمون نعمة العين الناجمة عن تملك الخير خيراً مستحباً او خيراً لذيذاً مشتهىً

« ٣ » يطلق أيمة علم اللاهوت الادبي اسم الخير الممدوح او الشريف على الخير الموضوعي او الوجودي الذي تندفع اليه الارادة مسوقة اليه بتدبير العقل السليم الرشيد [1]

(١) قال القديس توما : اذا نظرنا في حركة الشهوة والنزاع الشهوي فما كان مشتهى موقفاً لحركة الشهوة ايقافاً على وجه التبعيض كما هي الواسطة التي يتأدى بها الى شيء آخر فهذا هو الذي يسمونه الخير النافع . واما ما يُشتهى على انه الاخير الذي يوقف حركة الشهوة ويختمها تماماً على انه شيء ما تميل اليه الشهوة لذاته فهو ما يسمونه الخير المحمود لان المحمود ما كان مشتهى بذاته . واما ما تنتهي عنده الشهوة واقفةً وقفة راحة في شيء مرغوب فهو الخير اللذيذ المستحب . اه

بحث

في ان الارادة هي مبدأ افعال اضطرارية او ضرورية

(٢٩) قبل الشروع باثبات ما اوجبناه هنا يلزمنا فهم مؤداه الحقيقي فنقول :

يقال في شيء انه ضروري اذا كان من مقتضى طبعه متعيناً للتحقق او الوجود وبهذا المعنى يكون لفظ الضروري مرادفاً لفظ الطبيعي لانه يكون ما تقتضيه طبيعة فاعل ما و يتم على وفق ما يستلزمه ميله الفطري او الجبلي الاصلي

ومن هذه الجهة يكون الضروري ما يقابل القسريّ والاكراهي لان هذا هو ما يتمّ في محل ما بقهر قوة خارجة غالبة على خلاف ما تميل اليه طبيعة ذلك المحل . مثلاً مياه النهر تندفع من طبعها بحكم الضرورة انحداراً نحو البحر فيقسرها الانسان بقوة حاجز غالب على الارتكاس عوداً نحو ينابيعها

وكل من معني الضروري والقسري او الاجباري ينضمّ تحت مفهوم قولك المتعين الى شيء واحد ويقابل كلاهما معنى الاختياري والمعتق

ثم الموضوع الذي هو خير اذا كان بحيث يشبع اشواق الارادة فلا تحتاج معه الى تلمس غيره فهو السعادة . واللذة التي تنال النفس من امتلاء رغائبها امتلاء مساويا يسمونها ايضاً سعادة . والأولى ان يطلق عليها اسم الغبطة بالسعادة . (في التأليف الاول الواقع لمفردات الملقب بارارمنياس Peri Hermeneias)

لما ان الاختيار او الحرية المتقة هي عبارة عن نفي تعيين قوة الارادة الى فعل ارادة وحيد

واذا تقرر لك ذلك فلنأتين الى اقامة البرهان على ان الارادة مبدأ افعال ضرورية اذا كانت الارادة بازاء خير ما قدمه لها العقل فتندفع الى الفعل بالضرورة ·

ألسنا نشعر مثلاً بعاطفة ميل وود تثنينا بالضرورة على من يحسن الينا او بأنفة تفرنا بالضرورة ممن يسيء الينا · ألا وان الولاء وصدق الوفاء مصيدة للقلوب · واما الاثرة والكذب والخيانة فمنفرة للنفوس وكم من اميال ارادية تنشأ فينا بالضرورة وتتاجنا بداهة تسبق فينا كل روية وفكر

بل زد على ذلك ان كثيراً من المواضيع يسطو على الارادة ويملك قيادها الى حد ان لا يمكنها دفعه حتى بعد اعمال الروية والتفكر · فان كلاً منا يصوّر لنفسه على وجه الابهام مثالاً يستجمع في نفسه كل الخير المستحب والمرغوب فيه · اجل لنا ان نتصوره وان لا نتصوره ولكن اذا تصورناه فيمتنع علينا ان لا نتشوقه وكذلك اذا اعتبرنا بعض الخيرات وانزلناها منزلة مركبات للخير الكلي او بمنزلة شرائط ضرورية لحصوله كما هو الوجود والحياة والعقل فهذه لا نتمالك حينئذ من تشوقها بل نندفع عنوة الى تطلبها[1]

(١) قال الفيلسوف : من الخيرات ما هو متشوق من اجل ذاته كالسعادة التي فيها معنى الغاية القصوى وهذا الخير تلتصق به الارادة بالضرورة على ان الجميع

المقالة الثانية

في الفعل المختار او الحر

المطلب الاول

في تعريف الفعل المختار

البحث الاول

في ان الاختيار يشتق اصله من عدم تعيين التصديق

(٣٠) الفعل المختار او الحر هو فعل غير ضروري اي لا مضطر من افعال الارادة

الفعل الارادي ينتفي معه معنى القسر فلأن ينفيه الفعل المختار بالاولى والفعل الارادي المضطر هو متعين لشيء واما الفعل المختار فليس متعيناً لشيء وقد قدمنا ان الارادة اذا كانت بازاء الخير الكلي فانها تفعل بالضرورة ولكنها تفعل ايضاً افعالاً غير مضطرة اي تفعل افعالاً مختارة معتقة من ربقة الاضطرار ·

والفعل الارادي اذا اعتبر بمعناه الخاص فهو مضطر او ضروري ومتعيّن وذلك ان ما حُكم به انه خير فهو بلا محالة يجذب الارادة اليه باستمالة غير مدفوعة

يتشوقون ان يكونوا سعداء وذلك بحكم ضرورة طبيعية فيهم واذا اتفق ان يكون بعض الخيرات مما اذا فات المرء لا يكون بدونه سعيداً فمثل هذه الخيرات (التي تفوت السعادة بدونها) مشتهى ومرغوب فيه بالضرورة وخصوصاً عند من يدرك تعلق السعادة بها · ولربما كان هذا حكم الوجود والحياة والعقل وما يشاكلها من الخيرات اذا وجد ما يشاكلها · اه

واما العقل المختار فهو براء من التعيين والتخصيص لانه اي العقل الاختياري هو بالقياس الى الارادة بحيث اذا استتمّت لها كل شرائط واسباب اصداره فهي تصدره ان شاءت وان لم تشأ لا تصدره

والحال ان فعل الارادة هو متوقف على سبق حضور خير ما ومنوط به بناءً على القول الشائع ليس شيء مراداً ما لم تسبق معرفته · وقال القديس اغوسطين ليس يستميل الارادة الى فعل ما ايّاً كان هذا الفعل الا ما كان شيئاً مرئياً · اذ لا يراد الا ما عرف انه خير

فينتج من ذلك ان الفعل الارادي لا يكون حراً مختاراً الا اذا كان تصديق العقل كذلك فيكون ان حرية الارادة تتوقف اساساً على حرية التصديق ولهذا تراهم يقولون Libre arbitre و Libre jugement الرأي المختار او الحكم المختار (١)

ولعلّ قائلاً يقول اوليست تصديقاتنا تتعين بقوة الوضوح فيعلق اذعان العقل باحد النقيضين نافياً بجزم صدق النقيض الآخر على ان التصديق نسبة شيء الى اخر ايجاباً او سلباً · وفي كلا الوجهين من الايجاب والسلب نفي للنقيض بحكم الضرورة · فان كانت الحال كذلك فاين يبقى محل لعدم التعيين

(١) قال القديس توما: الاختيار يتوقف كل قوامه على كيفية المعرفة لان النزاع (او الشهوة) يتبع المعرفة وذلك ان النزاع ليس يكون الا الى الخير الذي عرض عليه بالقوة العارفة · وعليه فان كان تصديق القوة العارفة ليس تحت سلطة شيء بل كان متعيناً مخصصاً من وجه آخر فنزاعه يكون بحسبه اي لا يكون هو تحت سلطانه ومن ثم فتكون الحركة او الفعل حالها هذه الحال بوجه الاطلاق (مقالة في الحق س ٢٣ ف ٢)

نجيب : لا ريب اننا اذا نظرنا الى عالم التجريد فنرى ان الوضوح قابض على قياد الاذعان ومستولٍ عليه وذلك سواء كان الوضوح من قبيل الوضوح القريب او الوضوح البعيد

فلو قلنا مثلاً كل ولدٍ يلزمه احترام والده فهذه قضية كلية يستولي صدقها على العقل فيسلم بها بالضرورة وما يتضمنه موضوعها من الخير يقتنص بلا محالة رضى الارادة ويأخذ بناصية قبولها بيد لا تدفع

بيد ان الافعال التي تُندب الارادة الى تعاطيها واستعمالها هي من الافعال العينية الجزئية لا المجردة اي انها من عالم الاعيان ويلزم الارادة ان تختار بحكم عملي جزئي على هذه الافعال الجزئية العينية تلك الشرائع المفروض حكمها في التصديقات المجردة الكلية

فها انا ذا ابن معترف ببنوتي مع ما فيَّ من الاميال الخصوصية والمشارب المختلفة الجزئية وانا مقتنع بهذا الواجب الاكرامي واقدر هذه الطريقة الخصوصية التي تعرض لي الان لأفي والدي حقه من الاحترام يُعلن لي عقلي بانه من الصواب ان أُجلّ أبويّ ولكن اكرامهما بهذا الوجه المخصص المشار اليه يكلفني مشقة وينالني منه خسارة واني الان بين امرين ان اوفي ابويّ حقهما من الاجلال والخضوع وهو خير · هذا من الجهة الواحدة ثم من الجهة الاخرى ارى خيراً لي ان اهتم بما يعود لراحتي وهنائي وكذا يقف عقلي بين تصديقين عمليين متناقضين فاحتفظ لنفسي خيار التصديق الجازم والقطع بذلك باقٍ قيد حريتي فانا بخيار الرأي انا حرٌ مختار · وليس هاهنا مقام اقامة البرهان على اختيار الرأي

او الحكم المختار

فقد انفهم اذاً من طريق التحليل الاخير ان الارادة هي التي ترفع عدم التعيين هي التي تخصص فالاختيار اذاً يشتق اصله من العقل واما سلطانه فمقرّه بالوجه الصوري في قوة الارادة . وهذا دقيق فاعرفه

المطلب الثاني
في اقامة البراهين على الرأي المعتق او المختار

(٣١) ان البراهين التي تقام على اختيارية الرأي مرجع جميعها الى الثلاثة الاتية :

اولها : ان الوجدان اذا ساعده فعل التروي وارشده نور التبصرة يشهد لنا بواقع الاختيار اعني بان كون الاختيار حاصلاً لنا هو واقع من الوقائع المقررة

ثانيها : ان شهادة الضمير الشخصي هذه يؤيدها كثير من الاعتبارات المختلفة المتعلقة بنظام الاخلاق او الاداب والاجتماع ويصدع بصدق كل ذلك اجماع الانسانية برمتها

ثالثها : ان السبب الشارح لاختيار الرأي انما يوجد في هذا الواقع وهو انه ليس من خير عينيّ وجزئيّ يبدو للارادة بهيئة خير مطلق وكليّ . وان العقل المرويّ اذا وقف بازاء هذا الخير العيني الجزئي فيمكنه ان يحكم في الوقت نفسه بأنه يصلح ان يراد مثل هذا الخير الجزئي ويصلح ان لا يراد ومن ثم فتكون الارادة بالخيار تريد أيّ الامرين تشاء فهي

اذاً مختارة حرّة

البحث الاول
في البرهان المتصيد من الضمير

(٣٢) يشهد لي الضمير باني في كثير من الاحوال وليّ امري حرّي بان اريد هذا الخير المقدم لي وبأن لا اريده فان العقل يدرك اسباباً داعية الى اتمام فعل ما واسباباً وازعة عنه وباعثة لتجنبه وتحاشيه وينبئني (اي العقل) ان ارادتي في مثل هذه الحال مندوبة الى الشيء بداعي الاسباب القائمة من جانب ذلك الشيء ومرعية فيه ولكنها لاتخصص ميلها ولا يتعين انعطافها عليه حتماً بقوة تلك الاسباب الداعية كما انها لا يتخصص تجافيها عنه ولا تدفع عنه حتماً بقوة الاسباب الوازعة عنه وانما للارادة ان تعيّن نفسها وتخصص ميلها او فعلها ونفورها وتركها . فالارادة اذاً معتقة من ربقة التعيين فهي مختارة حرة

من الامور الواضحة الجلية عندي مثلاً انني يمكنني ان اتصدق على هذا المسكين المتسوّل الذي يطلب نيلي ونداي كما ان لي ان ارد سؤله واخيب رجاءه يمكنني ان ابذل ما لي لتكشف الضيم عنه كما يمكنني ان أضنّ به مستبقياً اياه لاتمام بعض رغائبي او قضاء بعض حاجاتي او ان انفقه في طلب ملاذ ممدوحة او اسرفه في وجه شهوات مذمومة مستقبحة

(٣٣) اعتراض — قال ستوار مل معترضاً على برهاننا المستفاد من الضمير قال: الشعور بالحرية من الامور الممتنعة . واورد دليله عليه قال:

لكي يشهد لي الوجدان او الضمير انني حرّ مختار لا بد من ان يشهد لي بأنني من قبل ان اختار هذا الشيء كان بوسعي ان اختار شيئاً آخر غيره

والحال ان الوجدان يشهد لي بما افعل وبما أشعر لا بما كان يمكنني ان افعل او اشعر به لان ما كان يمكنني ان افعله لا يقع تحت شهادة الوجدان (لان الوجدان يشهد بالوقائع لا بالممكنات) . اه

وبالواقع انا قد بينّا قُبيل هذا ان الفعل وحده شأنه ان يُدرك واما القوى فانها تندُّ عن المعرفة لا تصطادها حبائل الادراك الاّ اذا تقيدت بشرائك الافعال . فيلوح اذاً انه يمتنع ادراك الفعل الموصوف بانه حرّ ما لم يتم انجازه

والحال ان هذا الفعل المختار اذا نفذ منجزاً فيزول عن القوة وصف عدم التعيين اليه اعني لم تعد القوة موصوفة بالاختيار

فاذاً ليس الاختيار من متعلقات شهادة الوجدان بل هو شارد عن طائلة مدارك الوجدان

والجواب عَلَى الاعتراض المذكور انا نسلم بأن الفعل اذا نفذ فقد تعيَّن وتخصص وايضاً نسلم بان القوة من جهة ما هي كذا ليس شأنها ان تكون مدركة ولكن بين القوة من جهة ما هي قوة و بين فعلها حدّاً واسطاً حقيقياً هو حال خروج القوة الى الفعل اي حدوث الفعل المختار وصيرورته . وهذا الحدوث (او الصيرورة) شأنه ان يكون معروفاً . واليك بيان ذلك :

انني من جهة اولى اتحقق وجود افعال صدرت عن ارادتي بضرب

من الصدور الذي لا يقاوم ولا يردّ واحيط علماً بان هذه الافعال قد تعينت تمام التعيين بقوة الاسباب القائمة من جانب الموضوع والتي دعت الى فعلها

ومن جهة اخرى اتحقق وجود افعال غيرها يدعوني الى ارادتها جاذب سبب من الاسباب ولكنه في بادىء امره لم يُوقع تعينه وتخصيصه الاّ انني بعد هنيهة من الزمان اراها (اي هذه الافعال) مرادةً عَلَى وجه التخصيص والتعيين . فاذا قابلت كلاً من هاتين الحالتين الحاصلتين في ضميري الواحدة منهما بالاخرى فارى ان جاذب السبب الذي لم يفعل فيَّ اثره للوهلة الاولى فلم أُلبه قد اضيف اليه شيء صدر عن ارادتي حوّل ذلك الترغيب الى تعيين [1] (م : اعني انني عزمت عَلَى الفعل

(١) م : صورة الحالة المذكورة في المتن هي هذه : حصل لي من جانب شيء ما سبب ترغيبي داعياً الى ارادة هذا الشيء كالصدقة مثلاً فلم أُلبِّ هذا النداء الترغيبي بل ترددت في التلبية مدة مع وجود الميل الى ارادة التلبية ثم بعد هنيهة عزمت عَلَى التصدق واردته فاعلاً . فالوجدان في هذه الفترة التي تدوم فيها الشيئة يشعر بقوة فاعلة فيَّ لا يتم بدونها فعل الشيئة او ارادة التصدّق الى ان اعزم بارادتي التصدق فافعله . فهذا فعل الارادة الجازم المتعين معلول حصل لا بد له من علة . والحال ليس السبب الداعي القائم من جانب الموضوع يكون هو العلة الكافيـة له والاّ لكان حصل المعلول من اول وهلة اي لكانت اندفعت الارادة متعينة الى الفعل عند حصول ذلك السبب الترغيبي من جانب الشيء . ثم ليس من سبب اخر اضيف اليه من الخارج فصيره علة معينة كافية كما هو الغرض هنا

فاذاً لا بد من ان يكون ورد عَلَى ذلك السبب الداعي الخارج شيء من قبل الارادة انضمّ اليه حتى صار كلاهما علة كافيه كاملة لاصدار المعلول . وهذا الذي صدر من قبل الارادة هو فعل خاص بالارادة وهو الرضى

نضع قبل كل امر ان الارادة مخرجة من القوة الى حيز الفعل بفعل جذب أوقعه عليها روءية الخير الكلي العام الذي هو موضوعها الصوري الخاص

فاذا وضعنا خروج الارادة الى الفعل بقوة جاذب الخير الكلي فنرى انه لا بد وان يكون تعيين الارادة الاختياري مسبوقاً بأفعال اخرى كثيرة منها ما هو متعلق بالادراك ومنها ما يناط بالارادة

« ١ » فأول هذه الافعال ادراك حسي لموضوع واحد او اكثر من المواضيع التي شأنها ان تحرك شهوة الارادة ويعقب هذا الادراك الحسي الادراك النطقي لتلك المواضيع

« ٢ » التصديق البديهي الذي تحكم به الواهمة او الظانة على تلك المواضيع انها خير او شر ويتبعه التصديق النطقي او تصديق الذهن

« ٣ » حركة النزاع الحسي التي يصفونها بالحركة بارادة ثم حركة الارادة النطقية من جواذب استمالة او دوافع تنفير . فهذه الحركات تستعلق شارد انتباه العقل فتأخذه نشطة الى التروي في تلك الموضوعات المحركة للارادة

ويتبع هذا الانتباه ما يسمونه التروئة او الروية او مشاورة النفس وهي عبارة عن مجموع احكام يعاقب بينها العقل بأن يقلب نظر البصيرة في ما في الموضوع من المنافع والمضار وفي ما يحدثه من الاميال الملائمة او اللاملائمة بحسب اختلاف اعتبار ذلك الموضوع . ويعبرون عن التروئة (في لغتهم) بلفظ Déliberation من اللفظة اللاتينية Librare

وزن الشيء وقدره [1] ويطلقون عليها لفظ Conseil مشاورة النفس واخيراً يحل العقل عند مجلس التروي بحكم بات قاطع هو العزيمة ويتبع عزيمته على الاثر شيئة الفعل المعزوم عليه بروية وقصد

فالفعل الذي يبدأ فيه صدور الاختيار من الافعال المذكورة انما هما فعلا الروية والعزيمة لان الضمير يشهد لنا بأننا نسوق افعال تروئتنا مساقها ونتصرف فيها توقفاً على بعضها وتوسيعاً او تقصيراً في غيره وانما نحن نكف نظر انتباهنا عن موضوع ونعلقه بآخر او بوجه آخر من وجوه اعتباره فنطيل او نقصر مجال الفحص عن السبب الذي استمال اليه فطنتنا وفكرتنا وهلم جراً الى غير ذلك مما يستدل منه بشهادة الضمير اننا نحن الذين نمهد الطريق لعزيمة جازمة هي لنا حقيقة ومنوطة بنا وتحت تصرفنا

ويصدر عن عزيمتنا هذه المختارة اعتماد ارادتنا الجازم او تعيين ارادتنا الى الفعل صدوراً اشبه بخروج النبات من اصله . وكذا يكون فعل الارادة مختاراً تأسيساً في اصله ويكون مختاراً في نفسه من الوجه الصوري والضمير شاهد بان فعل الارادة هذا ما دامت مدته فهو ابعد من ان يقع عليه اكراه من علة خارجة او يلحقه اضطرار من شريعة باطنة وانما هو باق في مناط الارادة نفسها وتحت تعلقها ومطلق تصرفها

اما الآن وقد بسطنا لك المشهد الذي تتجلى فيه مظاهر الاختيار فهات نشرح لك ما هو السبب الباطن الذي من اجله تكون عزيمة الارادة او اعتمادها الجازم المختار موصوفاً بالاختيار فنقول : قد مرَّ بك ان الموضوع

(١) م : ويقال عند العرب فلان راجح الوزن اي كامل العقل والرأي

مدفوعاً اليه لا بقوة الترغيب من الخارج فقط بل بقوة شيء آخر صدر عن ارادتي)

فيكون ان فعل ارادتي التصدق باختيار حاصل عن اثر فعلين او علتين أثر ترغيب من الخارج وهذا الاثر لم يقرر عزمي وارادتي . ثم أثر متمم لتقرير ارادتي من قبل ارادتي وهو رضادا الذي وحده قام بتعيينها . ففعل ارادتي التصدق متوقف على رضى ارادتي به . وهذا واقع يدل على ان السبب المرغب القائم من جانب الموضوع لم يكن كفوءا لتقرير ارادتي وتعيينها

« ١ » يعترضون على هذا فيقولون ما مرجعه الى الاعتراض المبسوط في المتن : يقولون لو ان الضمير يدرك قوة الاختيار لا يتم له ذلك الادراك الا قبل فعل القوة او بعده والحال لا يدرك ذلك قبل الفعل لان الفعل الذي شأنه وحده ان يُدرك ليس قبل فعله موجوداً بل هو معدوم والمعدوم لا يُدرك ولا يتم له بعد الفعل لان الفعل اذا نفذ فقد تعين ولا يعود موصوفاً بأنه فعل مختار حر.

فنجيب ان الضمير يدرك الاختيار لا قبل الفعل ولا بعده بل معه اعني عند انتقال القوة المريدة من القوة الى الفعل الكامل وذلك لان انتقال القوة من القوة المحضة الى فعلها الكامل يتضمن فعل الانتباه وفعل التفكر وفعل التروي وفعل الاعتماد والعزم وهذه الافعال انما تعتبر كانها بداية فعل الاختيار او توطئته او تمامه فالضمير يرى سير اختيار القوة في هذه الافعال التي يفرقها مميزاً لها عن الافعال المضطرة

« ٢ » يقولون الفعل اذا قدر مختاراً فينتفي معه مبدأ السبب الكافي اذ يكون معلول بلا سبب او علة كافية وبرهنوا عليه بقياس ذي حدين قالوا الارادة قبل فعلها المختار اما ان يدعوها الى الفعل المذكور سبب كافٍ لوضعه او لا اي لا يكون سبب كافٍ لوضعه . ان كان الاول فلا يمكنها ان لا تضع الفعل وحينئذٍ فالفعل متعين عليها وضعه وهو غير مختار بطل ان يكون حراً

وان كان الثاني فلا يمكنها ان تفعل الفعل والا فعلت عن غير سبب كافٍ وهذا ينافي مبدأ السبب الكافي بل مبدأ العلية

فينتج من ثم ان الوجدان ينبئني بأن تعيين ارادتي المختارة في آخر امره هو هو فعل ارادتي

هذا وقولنا « ان الانسان متى فعل فينبئه ضميره انه كان يمكنه ان لا يفعل » لا يراد به ان المكنة على عدم الفعل من حيث هي مكنة تكون من متعلقات الوجدان التي يقع عليها ادراكه وقوعاً بالمباشرة لان عدم الفعل نفي وليست المكنة على الفعل فعلاً فلا يقع شيء من ذلك تحت ادراك الوجدان الذي لا ينصب الا على الفعل بل المراد من قولنا المذكور ان تعين ارادتي الى فعل اذا حصل فيَّ ففي وجداني ان هذا التعين مسبب عن قبولي ورضاي . ثم من جهة اخرى اذا حصل لي ترغيب في شيء واغراء به فلم أعره جانب القبول والرضى فالترغيب يبقى ترغيباً لا يتجاوز درجة الاغراء ولا يتبعه من جهتي التعين او الرضى الجازم

فشهادة الضمير ان الارادة وليّة افعالها ومختارة فيها شهادة مزكاة ثابتة . فاذاً انا حرٌّ اي وليّ افعالي . وقولي ان الارادة وليّة افعالها هو.

نجيب منكرين حدَّي القياس اما الاول فلأنه ان حضر لي سبب كافٍ للفعل فيمكنني ان التمس سبباً افضل واقوى فانا اذاً حرٌّ ومختار . واما الثاني فلأنه ان لم يكن سبب كافٍ للفعل فيمكنني ان اطلب سبباً كافياً واتوقف عن الفعل تركاً باختياري فانا حينئذٍ حرٌّ مختار

واعلم ان كل ما قيل هنا مبنيٌّ على ان الحرية مدارها على الخيرات الجزئية التي لا تتضمن كل خير اي لا يتحقق فيها ولا يصدق عليها الخير الكلي بل هي هي مزيج خير وشر او نقص او الخيرات التي لا ترتبط بالخير الكلي ارتباطاً ضرورياً كما مرَّ بك في المتن . اه

في حكم قولي ان الاسباب الداعية الارادة الى الفعل لا تقسر الارادة عَلَى الفعل ولا تخصصها بتاتاً اليه بل تبقى الارادة بحيث اذا شاءت تفعل وان لم تشأ لا تفعل

البحث الثاني

في الحجة المؤيدة للبرهان المستفاد من الضمير

(٣٤) من الحوادث الواقعية المشاهدة ان الناس يجمعون رأياً عَلَى مدح من يحسن عملاً وذمّ من يسيء عملاً بفعل الشرّ . ونرى الناس يفيضون بالآراء والمشورات والوصايا والسلطة تفرض السنن والشرائع وتعلق جزاء عليها ضروباً من المكافأة والعقوبات فجميع هذه الوقائع يصدع بوجود الاختيار ولكن القوة الاثباتية ليست في نفس الوقائع . لاننا وان سلمنا مجاراةً بصدق مذهب القدرية (مذهب الجاحدين للحرية) فلا يصح القول بأنه لم يعد محل للتمييز بين الخير والشرّ وانه ينتفي معنى المشورات والشرائع والعقوبات والجزاء لان هذه العوامل وامثالها ولو صدق مذهب القدرية فهي لا تزال بمثابة اسباب قائمة من جانب الموضوع لها من القوة ما يؤثر تعييناً في الافعال البديهية المفعولة بارادة وذلك عَلَى نحو ما تؤثر التملقات والتهديدات والجزاء والعقوبة في قوة البهيمة الفاعلة تأثيراً حقيقاً عَلَى ان الاختيار شاهد بأن خوف العقوبة وجاذب المجازاة من أقوى الدواعي التي تحمل الناس عَلَى حسن العمل وتجنب الشرّ وهذا صحيح ولو قدّر ان الناس فاعلون أفعالهم عن

قسر واضطرار

وانما قوة البرهان المستمد من هذه الوقائع هي قائمة في المعنى الذي عَلَى هذه الوقائع ضمير الانسانية واجماع رأي البشر . الا ترى ان الناس يجمعون رأياً عَلَى ان من يعمل ما صلح من الاعمال او ما قبح من الفعال ما يستوجب عليه الثناء والمدح او ما يستحق عليه اللوم والذمّ فهو هو مسؤول بافعاله تلك ومطالب عنها وهذا اعتقاد عام بين البشر قاطبة

والحال ان فاعل الفعل لا يكون مطالباً عنه ومسئولاً به الاّ اذا كان ربّ ذلك الفعل ووليه وحرياً بالتصرف فيه وضعاً او رفعاً

فينتج من ذلك ان وجه اعتبار الناس لتصرفات نظرائهم وسلوكهم في سيرتهم وتنزيلهم تلك التصرفات في منزلة استحقاق للمدح او للذمّ كل هذا دليل بيّن عَلَى انهم يعتقدون في نظرائهم الاختيار الادبي في العمل والحرية في الافعال

وهذا الاعتقاد الجازم العامّ بين الناس يزكي ما يشهد به الضمير الفرديّ في كل شخص شخص من البشر

البحث الثالث

في اقامة البرهان من الباطن عَلَى وجود الرأي المختار

(٣٥) انا من قبل ان نورد برهاننا هذا يجدر بنا ان نبين الشروط التي يتمّ بها الفعل الذي نصفه بالاختيار فنقول :

البحث الرابع

في بعض النتائج القطعية الحاصلة مما تقدم قوله

(٣٦) «١» النتيجة الأولى ان كل شيئة بديهية حاصلة بارادة قد تكون مادة لمشيئة مختارة ولا يخرج من هذا الحكم مشيئة السعادة نفسها باعتبار احوالها في الحياة الحاضرة

(م : قد بينا لك ذلك في الحاشية الاخيرة على العدد المتقدم)

«٢» النتيجة القطعية الثانية المستخرجة من التحليل الذي نشرنا طيه قريباً هي ان اختيار الانتقاء لا يقع الا على ما كان واسطة اذا ان

وخلاصة ما تقدم ان اختيار الارادة يشترط له شرطان شرط وجودي اسي من جانب الموضوع وهو كون الخير الحاضر للارادة غير مساوٍ لها اي غير مالىء لرغائبها جميعها

والشرط الثاني وهو من جانب النفس ونصفه بالشرط النفساني وهو تروي العقل في الخير الحاضر له من وجهي اعتباره الاثنين اعني تبحُّر العقل في جانب خيرية هذا الخير وفي جانب نقصه بان يرى ان هذا الموضوع خير ولكنه خيره ناقص ومعيب فضلاً عن انه لا يحوي كل خير

فان تروي العقل في الخير غير المساوي منظوراً فيه الى جهتيه المذكورتين لهو (اي التروي) مطلوب بحكم الضرورة لكي يحصل في الضمير حكمان او تصديقان متناقضان او متضادان فلا يثبت الاختيار الا بقيام الشرطين المذكورين فان فات تروي العقل فقد تميل الارادة بالضرورة نحو الخير وان لم يكن مساوياً مكافئاً كميلها الفطري البديهي عند قيامها بازاء ملحة من ملح الصناعة مثلاً اذ لا تتمالك من الاعجاب بجماله اضطراراً وانما يعود اليها اختيارها اذا تروى العقل في ذلك الموضوع الجاذب لميل الارادة البديهي فرآه انه ليس بكل خير مشتهى ٠ فتنبه

ارادتنا للغاية تكون ارادة جازمة تتطلب الغاية بعزيمة مقطوع بها فلا ينفسح مجال لرائد الاختيار الا في حيز الوسائط التي نتحراها توصلاً الى الغاية ٠

ويجب ان تعلم ها هنا ان كل غاية نرمي اليها ان لم تكن هي الغاية القصوى فقد تكون في دورها محطاً لنظر التفكر والتروي ومن ثم فتكون مورداً لمشيئة مختارة منوطة بغاية اخرى هي من وراء هذه الغاية الاولى مثلاً لو شئت من بروكسل قاصداً رومة فلي ان اختار بلاريس او طريق بال وغرضي مقرَّر لديَّ ولكنني بالخيار في الوسائط المؤدية اليه واما ان كان سفري الى رومة مقصوداً منه ان اقضي فصل الشتاء في جهات الجنوب فينقلب سفري الى رومة واسطة فمحطاً للاختيار وحينئذٍ فانا بالخيار ان اذهب الى رومة او الى نيس او الى جنوى او الى محل آخر وكذا مصيفي في الجهات الجنوبية قد يكون واسطة لغرض آخر اقصده به فينقلب مورداً لاختياري وكذا هلمَّ جرّاً

غير ان دخول غاية حالية في مناط غاية اخرى نقصد هي بها لا يذهب فيه الى ما لا نهاية والا اي وان لم تكن غاية قصوى اخيرة ينتهي اليها فلا يبقى لفعل الارادة المختارة موضع صدور وعليه فيكون اساس كل فعل مختار هو الميل البديهي والضروري الذي تميل به الارادة نحو الخير بالمعنى المطلق فان هذا الموضوع الغير المعيَّن ولا المقيد يقيم حداً اخيراً لسلسلة الغايات الجزئية هو الغاية القصوى وكذا يتبين لنا شرح الاختيار بالقياس الى الوسائط كيف يتم حصوله

الصوري الخاص للارادة انما هو الخير الكلي المطلق

والحال ان كل ما يعرض للارادة في موارد التجربة والامتحان لا يكون الا من الخيور الجزئية المشار اليها بهذا أو بذاك لا الخير بالاطلاق

والعقل المتروي يجيل رائد النظر في هذا الخير من الخيور الجزئية ويعارضه بمثاله الذهني الكامل الذي هو الخير باطلاق معناه اعني به الخير الذي فيه كل خير وكله خير فيرى ان هذا لا يحمل على ذاك بلفظ هو هو اي انهما لا يتحدان بالتواطوء

فيستنتج اي العقل ان هذا الخير الجزئي يمكن له ان يريده بمشيئة مختارة على انه خيرٌ ما وايضاً يمكن له ان لا يريده بمشيئة مختارة على انه ليس بالخير (م : أل الجنس)[1]

---

(١) قال القديس توما في ف ٢ من ص ١٠ من الجزء ١ للقسم ٢ من خلاصته اللاهوتية ما تعريبه :

اذا عرض للارادة موضوع وكان خيراً بالاطلاق ومن كل وجه من وجوه اعتباره فالارادة على تقدير أنها تريد شيئاً ما تميل الى هذا الموضوع ميلاً بالضرورة اذ لا يمكنها ان تميل الى ما هو ضده • واما اذا عرض لها موضوع ليس خيراً من كل وجه من وجوه اعتباره فالارادة لا تنصرف اليه بالضرورة • ولما كان نقص خير ما ايًا كان ذلك الخير فيه معنى اللاخير كان ان الخير الذي هو كامل في الخيرية لا يشوبه نقص بتةً هو وحده الخير الذي لا يمكن الارادة ان لا تشاءه وهذا الخير هو السعادة الكاملة واما كل ما سوى هذا من الخيور الجزئية فمن جهة ما ينقصها شيء من الخير يمكن ان تنزّل منزلة اللاخير وبهذه الجهة يمكن ان تصادف رضى الارادة او مقتها فان للارادة ان تنصرف الى الشيء الواحد بحسب اختلاف اعتبارها له • اه

وعند هذين التصديقين تقف الارادة مترددة غير عازمة ولامتعينة وعليه فان تعينت لاحد الامرين فليس يكون تعينها مسبباً عن الموضوع الخير وحده وانما يكون علة هي الارادة وحدها • فالارادة ولية افعالها الارادية هي قوة تتعين من نفسها وبتعيين نفسها هي حرّة معتقة الاختيار[1]

---

(١) م : ويمكننا ان نورد البرهان المذكور في صورة اخرى فنقول :

ان المشيئة البديهية التي ننصرف بها الى الخير جزئياً كان هذا الخير او كلياً (بحسبا تدرك كليته في هذه الحياة الدنيا) ليست (اي هذه المشيئة) احرازاً للخير الكامل ولا حصوله في حوزة تملكنا وانما هي واسطة تقربنا منه وتزلف بها اليه والحال ان الارادة او الطبيعة تتشوف بالضرورة الى الخير الكامل ولا تستتب لها راحة ولا يأخذها كلال حتى تفوز به

وان العقل المفكّر المتروّي يعارض بين تلك المشيئة للخير وبين احرازه وتملكه ويجد ان هذا ليس تلك فيحكم ان هذه المشيئة يمكن ان تراد بتروٍّ لانها مشيئة خير وواسطة تؤدي الى الخير الكامل وايضاً يحكم بانها يمكنها ان لا تراد بتروٍّ لانها ليست هي بالخير الكامل بل واسطة من الوسائط اليه

وهذان حكمان تقف الارادة مترددة بينهما ويناط بها وحدها ان تعزم على احدهما معينة نفسها الى تلك المشيئة البديهية كما يناط بها وحدها ان تجزم بعدم ارادة تلك المشيئة بفعل ارادة متروية اعني انها بالخيار الى ما تشاء من الامرين • فاذاً هي حرّة مختارة

قلنا ان نفس مشيئة السعادة لا تزال في هذه الحياة الدنيا مادة للفعل المختار وذلك ان السعادة تقوم بالحصول على الخير الذي يشبع جميع رغائب طبيعتنا حصولاً مطمئناً لا ينزع ولا خوف على نزعه منا

والحال ليس شيءٌ من الخيرات الموجودة في هذه الدنيا يساوي رغائبنا ويوازي اشواقنا ناهيك من انه ليس من خير اذا فزنا به فنحرزه على وجه نرتاح فيه مطمئن لان كل شيء يقع تحت الاختبار فهو حادث يمكن ان يزول منا ويذهب زاهقاً عنا فاذاً ....

ولهذا قد اجاد القديس توما بتعريفه الاختيار حيث قال الاختيار قوة نتمكن بها من انتقاء ما يؤدي الى الغاية ٠اه

وكذا البابا لاون الثالث عشر في براءته في الحرية قال : الحرية هي القوة على اختيار او اصطفاء الوسائط الصالحة لتحقيق ما انصبّ عليه قصد قاصدٍ ٠ اه [1]

---

(١) م : وضع العلامة فرج الافرنسي قضية شاملة جامعة احببنا نقلها عنه تنمية للفائدة قال : الارادة تتبع دائمًا التصديق العملي الاخير الذي يؤلفه العقل ولكنها تتبعه مختارة لا مضطرة

« ١ » قال « تصديق » لانه ليس قوة من القوى الأ ولها موضوعها الخاص بها فالشهوة او النزاع النطقي الذي هو قوة لا بد له من موضوع خاص به يقدمه له العقل الأ ان يقال الارادة قوة عمياء تخبط في افعالها خبط عشواء على غير هدى ومعرفة كما يزعم البعض غير ان هذا القول هو بيّن المحالة فيه مفسدة للاداب والاخلاق فلا تقبله الفلسفة

« ٢ » قال « تصديق عملي » لان ادراك الحق ان لم يصحبه ادراك خير ومشتهى فليس فيه شيء من القوة الجاذبة التي تستميل الشهوة وتحركها ٠ والحال التصديق ان كان منحصراً في الحق الذي لنا ان نعلمه لا ان نعمله كما هي حال ما كان نظريًا فليس يمكنه ان يستميل الارادة الى العمل لانه نظري صرفًا وعليه لا بد من ان يكون التصديق عمليًا اعني ان يكون متعلقه خيراً ملائمًا للشهوة والنزاع يمكنه ادراكه في الحال

« ٣ » قال « التصديق ٠٠ الاخير » لان العقل كثيراً ما يصوغ من التصديقات العملية على وجوه مختلفة ولاسيما في الشؤون الهامة بيد انه ان توسع نظره في ميدان التروي فلا بد له ان يفضي اخيراً الى القول الجازم بطريق تشاء الارادة ان تختارها والأ فالارادة تبقى متوقفة عن كل عمل

« ٤ » قال « تتبع دائمًا » للاشارة الى ان الارادة لا تفعل ولا يمكنها ان تفعل

المطلب الثالث

في انواع الاختيار (عن المطول)

البحث الاول /

في اختيار العمل [1] واختيار التنويع والاختيار الادبي ثم في اختيار المتناقضات واختيار المتضادات

(٣٧) اولاً : اخص انواع الاختيار نوعان والقديس توما يسمي

من دون هذا التصديق الاخير وذلك لان الارادة اما ان تتبع هذا التصديق العملي واما ان تنتظر تصديقًا آخر جديداً فان تبعت الاول صدق قولنا وان الثاني فهذا الثاني يكون التصديق الاخير بالقياس الى فعلها

« ٥ » قال « ولكنها تتبعه مختارة » وبرهان كونها مختارة حينئذٍ هو انها على تقدير حصول التصديق العملي الاخير ان لم تكن فاعلة بالاختيار فالاضطرار على الفعل اما ان يلحقها من جانب الموضوع او من جانب نفسها والحال لا يصح شيء من التقديرين اما الاول فلا نفع هاهنا ان الموضوع ليس بالخير الكلي المطلق الكامل من كل الوجوه وعليه فليس الموضوع يستميل الارادة بالضرورة ٠ واما الثاني فلأن الارادة اذا شاءت ان لا تريد او لا تفعل بتحويلها نظر العقل الى موضوع آخر فيمكنها ذلك كما يمكنها ان تطلب موضوعًا احسن واكمل ٠ ومن ثم فالعقل يتوقف عند تصديقه الاخير وتوقفه مسبب عن الارادة فالارادة اذاً تعمل بموجب التصديق العملي الاخير الذي يؤلفه العقل هكذا ٠ قال العلامة فرج تبعًا للقديس توما والمدرسيين ولكن هذه القضية يخالفها كثير من الأئمة المشاهير كسوارس وغيره فتنبّه ٠ اه

(١) م : اختيار العمل او حرية الاستعمال هو ما يعبرون عنه في لغتهم بقولهم Libertas exercitii اعني حرية الدخول في الفعل وسميناه اختيار العمل من اضافة المصدر الى مفعوله ويكون المعنى المقصود الاختيار الذي يكون موضوعه نفس الفعل (الباطن) بان تكون الارادة بالخيار بين العمل والتوقف عنه

الاول اختيار العمل والثاني اختيار التنويع

« ١ » اما اختيار العمل فهو الذي يكون موضوعه الفعل وهو قائم بان الارادة اذا رجعت بفعل التروي الى نفسها تكون بحيث ترضى بشيئة خير شاءتها بداهةً او ترفض تلك الشيئة نابذة اياها

« ٢ » واما اختيار التنويع فيفترض فيه ان فاعلية الارادة أخذت عزمها عَلَى الفعل وبقي عليها ان تعين موضوع فعلها المروّى فيه بان تكون الخيور متعددة فتستخص منها ما توقف عليه انتقاءها وتؤثره باختيارها وكأن اختيارها وقع عَلَى نوع من انواع تلك الخيور ولهذا سموه باختيار التنويع

واذا ورد اصطفاء الارادة على خير او اكثر من الخيور التي هي من عالم الاخلاق والآداب فيسمون اختيار التنويع هذا باسم الاختيار الادبي · وانما توصف تلك الخيرات بالادبية نسبتها الى غاية الطبيعة الناطقة

ثانياً : وعَلَى جهة اخرى الاختيار منه ما يسمونه اختيار التناقض ومنه ما يسمونه اختيار التضادّ

اما الاول فاذا تراوح عزم الارادة بين نقيضين كأن تفعل او لا تفعل كأن تأخذ هذا الخير او لا تأخذه فتجزم بأحد الامرين

واما الثاني اي اختيار التضادّ فاذا كان عزم الارادة عَلَى احد ضدين فانصبَّ عَلَى واحد منهما بأن عقدت الارادة عزيمتها عَلَى الفعل من وجه او اخذت حزمها فيه من وجه آخر او كأن جزمت بارادة الخير

او بارادة ما هو ضده اي الشر[1]

اما اي نوع من انواع الاختيار المذكورة تقوم به ذات الرأيـ

(١) م : الحرية (او الاختيار) هي في العموم التنزه عن الرق او الانعتاق من ربقة رق ما او من وثاق خضوع او عبودية ما فيكون ان الحرية تختلف باختلاف انواع وثاق الاسترقاق

ومثل هذا الوثاق اما ان يكون مادياً طبيعياً او معنوياً ادبياً فان كان الاول كانت الحرية هي التنزه عن الموت والتملص من العبودية والضرائب وانواع بلايا الحياة

وان كان الثاني فتكون الحرية هي العتق من الضرورات الادبية وتختلف اسماؤها باختلاف المواد التي تقع تحت فاعلية الانسان ويتولى الاختيار تدبيرها وحينئذٍ فتكون الحرية موسومة باسم الحرية الادبية او باسم الحرية المدنية او باسم الحرية السياسية او باسم حرية التفكر والرأي او باسم حرية الضمير او باسم حرية الاديان الخ · واننا نترك البحث عن كل هذه المذكورات ونقول ان وثاق الحرية وثاقان وثاق خارج ووثاق باطن

ويقال في الوثاق انه وثاق خارج اذا وجدت علة خارجة تعيّن وتخصص فعلاً من الافعال عَلَى خلاف ما تميل اليه الارادة · ويكون الوثاق باطناً اذا كان تعين الارادة الى فعل ما طبيعياً للارادة وداخلاً في باطنها ومن ثم كانت الحرية عَلَى نوعين حرية عن الخارج اي الانعتاق من اكراه خارج وحرية عن الداخل وهي الاختيار او الرأي المعتق المختار او الحرية باطلاق معناها ويسمونها الحرية عن الاضطرار او عن القسر

ثم الحرية عن الاضطرار تقسم الى حرية التناقض وهي قائمة بتحري الارادة وتوخيها احد النقيضين كما رأيت كالقراءة وعدمها مثلاً وابراز فعل ارادة او عدمه والى حرية التضادّ بأن تنتقي احد ضدين او اضداد كالحبّ مثلاً والبغض وهلمّ جرّاً · ثم الى حرية التنويع وهي قائمة باختيارها واحداً من اشياء مختلفة في النوع كأن تختار القراءة او التنزه الخ · (عن فرج نقلاً عن الأئمة)

المختار اي الذي لا يمكن للرأي ان يكون مختاراً الا به فالجواب عليه في البحث التالي فتتبعه بدقة فكر وانعام نظر

البحث الثاني

في ان ذات الحرية اي ماهيتها قائمة بما سميناه اختيار العمل لان الحرية خاصة [1] تكون بها قوة الارادة بحيث تعين نفسها وتخصصها الى فعل الارادة

(٣٨) الحرية اما ان تقوم ذاتاً باختيار التضادّ او باختيار التناقض والحال ليس اختيار التضادّ يقوم به حدُّ الرأي المختار اذ ليس من مقوماته الذاتية • فاذاً الحرية تقوم ذاتاً باختيار التناقض

مما يحقق ان اختيار التضادّ ليس من المقومات الذاتية للحرية ان توجد بدونه فالله تعالى حرّ مع انه منزه بالذات عن الشرّ واختياره •

(1) م : قال « خاصة » ليخرج الفعل والملكة والقوة لان الحرية ليست فعلاً والاّ لا تكون ملازمة بل مفارقة لان الفعل مفارق • وليست بملكة مكتسبة ولا بملكة خلقية طبيعية اما كونها ليست بملكة مكتسبة فلأن الانسان فُطر عَلَى ان يكون حراً مختاراً • وليست بملكة خلقية طبيعية لانها لو كانت ملكة خلقية طبيعية لكانت تشمل كل ما تتناوله طبيعة الانسان والحال ليس الانسان حراً بالقياس الى ما هو من المبادئ الاولى وغير ذلك مما يميل اليه من طبعه ضرورة • ثم ليست الحرية قوة اذ ليست بقوة آلية لانها تحرك نفسها والقوة الالية لا تقوى على تحريك • ولا بقوة فعالة منجزة اذ كثيراً ما يتفق للانسان ان لا يمكنه انجاز ما يريده باختياره ولا بقوة مدركة كما هو العقل والحواس لان القوة المدركة اذا استتمت لها

ولكن هذا البرهان يخرجنا من دائرة علم النفس فلنعودن الى ما هو في صدد هذا العلم فنقول :

تخيُّر الشرّ ضلال وانخداع • في التحقيق ان ما تقصده الارادة وكل ارادة وما تميل اليه باشواقها وأفعالها عَلَى وجه الاستمرار ومن باب الضرورة انما هو الخير

ولكنه قد ينزّل ما هو شر منزلة الخير اعني انه يظنُّ خيراً ما هو شرٌ فتميل الارادة اليه فيكون ان ميل الارادة الى الشر لا يخلو ان يكون مبنياً عَلَى اساس ضلال وانخداع

والحال الضلال والانخداع نقص وعيب فارادة الشر المبنية عليه نقص ايضاً بالضرورة وعليه فقوة اختيار الشر ليست تكون من ذاتيات الحرية او الرأي المختار [1]

شروط الفعل المطلوبة للادراك فليست في ذاتها حرّة في الادراك وعدمه كأن تدرك الابيض اسود او بالعكس • فاذا بقي ان تكون الحرية خاصة من خواص الارادة (فرج)

(1) م : ومفاد البرهان المذكور في المتن ان نسبة اختيار الشرّ الى الحرية هي كنسبة مكنة الضلال والانخداع الى العقل • والحال مكنة الانخداع والضلال في العقل المخلوق هي نقص طبيعي فيه ولا يكون مقوماً من مقومات العقل البتة والاّ كان كل عقل من مقتضيات طبعه ان ينخدع ويضلُّ وذلك من جهة ما هو عقل وهذا بيّن الفساد • ثم عندنا ان من دقق النظر يعلم ان اختيار التنويع ممتنع ان لم يكن اختيار للعمل او الفعل لان الارادة اذا كان ما يعينها الى فعل ارادتها فلم تعد بالاختيار الى تخصيص موضوع فعل ارادتها لان الفعل لا ينقطع عن موضوعه فلا بد اذاً من ان تعيين الارادة الى الفعل يتضمن تعيين موضوعه ايضاً الذي هو

انما سوف نستوفي شرح هذا الموضوع فيما سوف يأتي من الكلام بعيد هذا

فينتج اذاً ان اختيار التناقض وحده يقوّم ماهية الحرية او الرأي المختار

والحال ان اختيار التناقض ينصب تارة عَلَى نفس فعل الارادة وهو اختيار العمل وتارة عَلَى تخصيص موضوع بنوعه من المواضيع الواقعة تحت اصطفائه

والحال ان استعمال فعل الارادة هومتقدم بالطبع عَلَى تعيين موضوع الفعل لان الارادة من قبل ان تريد عَلَى وجه التعيين هذا الموضوع المشار اليه يتعين عليها ان تريد

فاذاً الفصل الذاتي او الصورة الذاتية الاولية التي تُقوم بها ذات الحرية وماهيتها الموصوفة بالنفسية (م : التي يبحث عنها في علم النفس) انما هي اي تلك الصورة الاختيار المعروف باختيار العمل

وذلك لانني اذا استتمت لي كل الشروط الباطنةوالخارجة المطلوبة

حدثه وغايته كما مرّ بك في علم الكلي - واما ان لم يقع تعيين يخصّص الارادة الى فعلها اي ان وجد اختيار العمل فقد لا يوجد اختيار التعيين كما هي الحال في الحركة البديهية بارادة التي تميل بها النفس بالضرورة الى الاعجاب من صنع بديع الحسن والملاحة فالعقل يمكنه ان لا يتأمل ذلك الصنع واما ان تأمله فالارادة لاول وهلة تعجب به بالضرورة اعجاباً بديهياً ولكن التروي قد يتبع فعل الاعجاب هـذا فيعود الاختيار الى الحرية كما رأيت في المتن فينتج ان الاختيار متأسس ذاتاً عَلَى اختيار العمل فاذا وجد هذا فحسب

لاستعمال ارادتي فانني لا ازال مع ذلك غير متعين الى فعل الارادة اعني انني ابقى ولياً لفعل ارادتي وربّاً له بحيث يمكنني ان اعزم انا نفسي واجزم بان اريد كما يمكنني ان اجزم بان لا اريد اي بالترك حال كون الشروط الباطنة والخارجة اللازمة للفعل مستتمة متوفرة وبوجيز العبارة انني مع سلامة تلك الشروط المطلوبة يمكنني ان ابرز فعل ارادتي او اترك ابرازه عَلَى السواء (١)

---

(١) م : في الاصطلاح المجمع عليه بين البشر ان الانسان يقال فيه انه حرّ اذا كان بحيث يمكنه ان يختار ما يشاء من احد شيئين او اكثروان يريد اذا شاء وان لا يريد ان لم يشأ . الا ترى ان الانسان كثيراً ما يقول اردت هـذا لانني اردته واردت ان اريده

قال القديس توما : ليست الحرية شيئاً آخر سوى قوة الاختيار والانتقاء . فيكون ما تُقوم به ماهية الحرية هو اختيار الارادة والمراد بالاختيار ان تكون الارادة الى مختلفات اعني ان تكون بالنسبة الى امور مختلفة بين فعل ولا فعل بين هذا الموضوع او ذاك بحيث لا تخصص الى واحد بعينه بل بحيث ترضى بما عنّ لها وترفض ما تشاء فتأخذ هذا وتنبذ ذاك . ويعبرون عن قولنا الارادة الى مختلفات بقولهم Indifferentia voluntatis ولا تكون الارادة الى مختلفات الا بشرطين شرط شيئي اي من جانب الشيء وشرط نفساني اي من جانب النفس . اه وقد مرّ بك شرح ذلك في المتن

قال القديس توما في ف ٦ من س ١٣ من الجزء ٢ من القسم ١ من خلاصته اللاهوتية ما تعريبه : الانسان لا يختار مدفوعاً بحكم الضرورة وذلك انه ما كان ممكناً ان لا يكون فليس من الضرورة ان يكون . والحال كون شيء يمكن ان لا يختار او يختار فسبب ذلك يمكن اخذه من قوتين في الانسان فان الانسان يمكنه ان يريد وان لا يريد ان يفعل وان لا يفعل وكذا يمكنه ان يريد هذا او ذاك وان يفعل هذا او ذاك وسبب هذا مأخوذ من قوة العقل نفسها . وذلك لان كل ما يمكن العقل ان

يدركه عَلَى انه خير فيمكن الارادة ان تميل اليه · والحال العقل يمكنه ان يفقه كأنه خير ليس فقط هذا الذي هو ان يريد او ان يفعل بل ايضاً يمكنه ان يفقه بمنزلة خير هذا الذي هو ان لا يريد وان لا يفعل ··· ولهذا كان الانسان يتوخى لا بحكم الضرورة بل بالاختيار اه

والخلاصة ان الحرية خاصة من خواص العقل والارادة[1] معاً توجب للانسان قوة يكون بها قادراً عَلَى تعيين نفسه من تلقاء نفسه (م : ويعبرون عن هذا المعنى في لغتهم بقولهم Auto détermination)

المطلب الرابع

في القدرية[2]

البحث الاول

في القدرية النفسانية

(٣٩) القدرية في اصطلاحنا هنا هي جحود الرأي المختار وانكار الحرية ويزعم اصحاب هذا المذهب ان كل افعالنا لها مقدمات مساوية لها تعين وتخص بحسبها اعني ان لها مقدمات كافية لتعيينها وتخصيصها من دون حاجة الى الالتجاء لسبب آخر معين وان افعالنا التي نعدها مختارة حرة ان هي الا حاصلات قطعية ضرورية عن مقدمات معطاة معلومة

وتختلف القدرية باختلاف متعلق المقدمات التي توقع التعيين في شيئاتنا فان تلك المقدّمات اذا اعتبرت من جهة تعلقها بمنافع الحياة فتسمى القدرية الحيوية Physiologique او من جهة تعلقها بعلم النفس فيسمونها القدرية النفسية Psychologique او من جهة تعلقها بالعلم الميكانيكي فهي قدرية ميكانيكية واليك شرح كل ذلك

« ١ » اما اصحاب القدرية الميكانيكية فعندهم ان ارادة الانسانية قوة مادية حكمها حكم باقي القوى المادية وهي خاضعة لشرائع الميكانيكي المحتومة النفوذ فلا مرد لها ولا مناص من سيطرتها وحكمها ·

« ٢ » اما اصحاب القدرية الحيوية ففي زعمهم ان افعالنا الارادية المقول فيها انها حرة انما هي اشبه بالافعال المعروفة بانها مرتكسة Reflexes

---

(١) م : قوله ان الحرية خاصة من خواص العقل والارادة معاً يريد به ان وجود الحرية في الذهن كوجود الارادة في العقل او النطق اي كوجود الشيء في اساسه ومصدره ولكن الحرية من الوجه الصوري هي خاصة بالارادة لا بالعقل وان كانت متأسسة عَلَى النطق وذلك لان شأن الارادة ان تريد وشأن الحرية ان تختار والحال اختيار خير ما هو ارادة ذلك الخير والشيئان متواطئان فاذاً ارادة الخير واختياره هما فعلا قوة واحدة بالقياس الى موضوع واحد · ومن ثم كان الفعل المختار ينسب الى الانسان بكليته فلا ينسب الى العقل وحده بالاستقلال لان العقل من حيث هو في ذاته لا يمكنه ان يكون حراً وليس ينسب الى الارادة وحدها لان الارادة من دون العقل ليس لها قوة ولا شأن فالفعل المختار اذاً هو فعل الانسان (عن فرج بتصرف)

(٢) م : القدرية في اصطلاح العرب جاحدو القدَر وهم الذين يقولون ان كل عبد خالق لفعله ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله (الجرجاني) واما في اصطلاحنا هنا فالقدرية هم القائلون بالقدر المحتوم عَلَى الانسان ويجحدون الحرية و يزعمون ان الانسان ليس برب افعاله يتصرف فيها كيف يشاء وضعاً او رفعاً وانما افعال ارادته مضطرة او قسرية ويختلف اسمهم باختلاف اعتبارهم لوجه الاضطرار كما ترى في المتن فتفهم من ذلك اننا لا نستعمل لفظ القدر هنا بمعنى القضاء الالهي المحتوم او تعلق الارادة الذاتية بالاشياء في اوقاتها الخاصة بل بمعنى مرادف لتعيين الافعال واختصاصها ومقابل لمعنى الاختيار فتنبه

وتحاكيها ·

« ٣ » اما اصحاب القدرية النفسانية فيزعمون ان الارادة تعمل بالضرورة بمقتضى السبب الاقوى والارجح متقيدة بحكمه وتريد حتماً ما هو الاعظم والافضل من الخيور المقدمة لها · اه

فالرد عَلَى القدريتين الحيوية والميكانيكية وتفسيدهما تراه مبسوطاً في البراهين التي اقناها عَلَى الحرية حيث وفينا الشرح المطلوب حقه حتى كان لنا مندوحة عن اعادته فراجعه هناك ·

اما القدرية النفسانية وزعيمها لبنتس فهي مذهب يتلبس بمظاهر فتانة خداعة · يزعم لبنتس ان الارادة تنصرف دائماً وبوجه محتوم نحو ما تظنه خيرها الاعظم بحسبما يحضر لها

ودليله عليه انه لايتصور وجود اختيار ثبوتي تختاره ارادة سوية (او الى مختلفات Indifférente) من دون ان تتعين اليه وتخصص له بقوة سبب راجح فان القول به من المحالات لانه قول مناف لمبدأ السبب الكافي [1]

---

(١) م : ان مبدأ السبب الكافي الذي يبني عليه اصحاب القدرية النفسانية مذهبهم هذا قد لخصه لبنتس بهذه العبارة قال : ليس من واقع يكون صحيحاً او موجوداً وليس من تصديق يكون صادقاً ما لم يكن سبب كافٍ لصدق هذا وصحة ذاك

البحث الثاني

في تخطئة القدرية النفسانية

(٤٠) ان قول الخصوم بان الارادة تدين دائماً لسيطرة الاسباب يستميلها ما كان الارجح منها استمالة بقصد او بغير قصد منها لهو خلف من القول وتحكم في الرأي · واليك البرهان عليه

قد يتفق للارادة ان تكون بالخيار بين شيئين متساويين في الخيرية من كل وجه بل الواقع المشاهد ان الارادة كثيراً ما يعرض لها التخيير بين متساويين في الخيرية كأن تختار احد كاسي ماء مثلاً او احد قطعتي ذهب متساويتين او تقصد احد طريقين يستويان مسافةً ووجهةً فهي والحالة كذلك تبقى في حالة سوية بلا مراء ليس في جانب الموضوع شيءٌ يتولى تعينها او تخصيصها · فهل يستدل من ذلك ان الارادة تظل حينئذٍ متذبذبة مترددة بين الشيئين لاتقوى عَلَى العزم الجازم عَلَى احدهما وانها لايكون مثلها الا مثل حمار بُوريدن الذي قيل انه مات جوعاً بين مدّيي علق [1]

---

(١) م : بوريدن Bouridon فيلسوف من فلاسفة المدرسيين عاش في الجيل ١٤ وقد اشتهر بالبرهان الذي يروون عنه ويلقبونه ببرهان حمار بوريدن وسار هذا القول بينهم يمثلون بضربه للدلالة عَلَى حالة رجل بين مشوقين يؤثران فيه تأثيراً واحداً سوياً فيتردد بينهما لا يدري اي المشوقين يتوخى بقصده وقد حصروا في هذا المطلب مسئلة الخيار الى مختلفات Liberté d'indifférence وقد ضرب الفيلسوف المذكور عَلَى الاختيار الى مختلفات هذا المثل قال : لو فرضنا ان حماراً أخذ منه العطش والجوع مأخذاً سوياً ووضعنا عَلَى جانبيه بمسافة واحدة

كلا ليس رأي لبنتس عَلَى شيء من السداد لان الوقائع المشاهدة تنقضه فهل صحيح ان مذهبنا ينتفي معه مبدأ السبب الكافي كما يزعم هذا الفيلسوف. والجواب لا لعمر الحق واليك الدليل :

ان الارادة وان فاتها كل سبب داعٍ من جانب الموضوع فهي حرية ان تريد فعلها من اجل ذاته فان عرض عليّ كأسا ماء لاشرب واحد من جهة اليمين والآخر من جهة الشمال فيمكنني ان اقبض بيدي عَلَى الذي عن يساري ولا يكون السبب الحامل عليه الا رغبتي في ان افعل فاستعمل ارادتي لمجرد انه يروق لي ان استعملها ويطيب لي ان افعل فعل ارادة .

فاذاً عزيمتي عَلَى الفعل وان لم يكن لها سبب داعٍ من جانب الموضوع فلها سببها الكافي في قوى حياتي النفسانية

فاذا فهمت ان شأن الحرية الاصلي والاولي لا ان تتوخى من خيرين مختلفين احدهما (وهي حرية التنويع) بل ان تخصص نفسها وتقرر عزيمتها عَلَى ان تريد خيراً او لا تريده (وهي حرية العمل) فحينئذ تنفتح لك اغلاق الاعتراض وينحل لك الاشكال بحذافيره

ثم يزعم اصحاب القدرية النفسانية ان الارادة اذا حضر لها خيران لا يتساويان فضلاً بل يرجح احدهما عَلَى الآخر فيمتنع عليها ان لا تعقد عزمها

مداً من الشعير ودلواً من الماء فبأي الشيئين يبدأ واي حاجة من حاجتيه يميل الى سدها اولاً ألجوع ام العطش . فقال بوريدن يموت الحمار جوعاً وعطشاً بين العلف والماء . اه

عَلَى اخذ افضلها . هذا فهل لهذا الزعم نصيب من الصدق

اذا عرض عَلَى صانع مهرَ في فن التصوير تمثالان يتفاوتان صناعة وحسناً فهل يبقى له الخيار في ان يصطفي اخسهما او لا كأن يتعين الى اختيار ايهما هو الافضل ؟ فالجواب اننا نسلم عن طيبة* خاطر ان تفضيل الفاضل من التمثالين من جهة ما هو تفضيل ليست الارادة بالخيار فيه لانه يمتنع عَلَى الارادة من قبيل الامتناع الطبيعي ان لا تفضل من خيري ما يحكم العقل العملي حكماً حالياً بانه هو الافضل من كل الوجوه وعليه فاذا صرف الصانع وكده الى ما في الشيئين من فضيلة الصناعة وملاحة الفن الاضافية بينهما فلا تتمالك الارادة ان تعطي الافضلية لما حكم له بالافضلية اعني ان تفضيل ما هو افضل يسيطر عَلَى الارادة ويستولي عليها

الا ان الارادة يمكنها ان تقطع نظر انتباهها عن معنى الافضلية بين الامرين الى اعتبار كل واحد منهما عَلَى حدته من جهة ما هو خير جزئي يمكنها ان تريده او ترفضه بحسبما تشأ باختيارها .

وعليه فيمكن الصانع المذكور ان ينتقي اجمل التمثالين او ينبذه عَلَى انه خير ولكنه ليس بكل الخير اعني انه ليس بالخير المطلق

وكذا قل في التمثال الاخس لانه قد يمكن ان يراد ويمكن ان لا يراد لانه اذا اعتبر من جهة ما هو في ذاته فهو ايضاً خير جزئي

لا ريب انني اذا اخترت الخير الاخس وآثرت المفضول عَلَى الفاضل فاكون خفيفاً واتهم بسخافة الرأي ولكن الا وانى بالخيار ان اتسامح في سمعتي واوصف بالحمق . الا واني ان شئت ان اوصف برجاحة العقل

فاغضي الطرف عن الاعتبارات القائمة من جانب الموضوع والتي كان من شأنها ان تتولى تدبير سلوكي وتصرفي واقول عند الفعل اذا عنّ لي او طاب لي فافعل : Stat pro ratione voluntas فعلت لانني اردت. مشيئتي تقوم عندي مقام السبب

فقد تبين لك ان الانتقاء نفسه متأسس اصلاً على الاختيار المعروف باختيار العمل اعني ارادة شيء اذا شئت وعدم ارادته ان لم اشأ

البحث الثالث

في الحرية الادبية والقدرة على فعل الشر

(٤١) اذا كان مدار الحرية على الافعال الادبية فالحرية توسم بالحرية الادبية .

والمراد بالافعال الادبية افعال الانسان من جهة ماهي بالقياس الى غاية طبيعته الناطقة . وقد عرف بعضهم الحرية الادبية بانها قدرة الارادة على اختيار ماتشاء من الخير او الشر .

فاذا نظرنا الى واقع الحال فنرى ان هذا التعريف يصدق على حرية الانسان فالانسان يمكنه ان يتوخى الشر واما اذا نظرنا الى الحرية من وجه الحق وبمعناها الحقيقي فلا نراها تستلزم مكنة اختيار الشر . وان كان ذلك داخلاً في اطلاق مفهومها . وذلك لان مكنة اختيار الشر هي نقص في الحرية على حد ما ان مكنة الضلال والانخداع نقص في العقل وعيب .

فان الانسان الذي يعمل الشر انما ينزل ماهو متلبس بظاهر الخير منزلة خير حقيقي له فينبذ هذا ويأخذ ذاك والسبب الباعث على هذا الاختيار السيء المشؤم هو ان الطبيعة الانسانية الواحدة يصدر عنها قوى متعددة لكل واحدة منها موضوعها الخاص بها .

والحال ان ماهو خير بالقياس الى قوة لايكون بالضرورة خيراً بالقياس الى قوة اخرى . فكم من لذة تملق الشهوات السفلية وتفتنها فتحنو هذه اليها وتنعم بها مع انها شر ووبال على الانسان الناطق

وعليه فاذا عقدت الارادة عزمها على تناول الخير الاسفل مما يشين بكرامتها ويدسيها نازعاً عنها استحقاق المدحة فاذا هي تخالف سنة طبيعتها وتعبث بما ينبغي وتجيء امراً مخلاً بالنظام وتظلم حريتها باساءة التصرف فيها . ولهذا يصفون الشر الادبي بالفاظ الوهن والنقيصة والسقطة والزلة والشطط

ولما كانت الحرية لعمل الشر نقصاً في الرأي المختار كان من ضروب الحماقة الحمقاء ان يطالب الانسان بها لنفسه او لغيره والاقبح من ذلك ان يدعيها على انها حق مستحق واجب

فان الانسان لايثبت له الا حق واحد اساسي هو ان يسير باختياره ساعياً نحو غايته يتصرف بحريته في الوسائط المودية اليها لا المبعدة عنها والحال ان الشر الادبي حاجز صادّ له عن تلك الغاية ومجنب به عن ادراكها .

فاذاً تطلّب الحرية لعمل الشر على انها حق مستحق لهو ضرب من

من التناقض وسقط من الدعاوى وعليه فان كل سلطة قائمة على قواعدها المشروعة اذا هبت لمناهضة الشر ومعاندة الضلال الذي يفضي اليه فاصدرت من الاوامر واخذت من الاحتياطات ماترشدها اليه الفطنة وحسن الدربة قصداً الى ازالة الشر والضلال واستئصال شأفتهما من بين ظهراني العيال والمجتمعات فنعم سلطة هي واحر بها عاملاً على صيانة حمى الحرية الادبية وحامياً لحوزة حرمتها يرأب بها صادع الحرية ويتأى بها فاسدها ولتلك السلطة ارفع من ان تزن بتهمة التضييق على الحرية بل هي اولى ان تسمى مركية ومحصنة لها

وانما ادعاء حرية لا لجام يكبحها هو نفس ادعاء استباحة المحرمات واستحلال المنكرات ناهيك من انه افساد وخيم لمعنى الحرية الحقيقية

البحث الرابع
رد على بعض الاعتراضات

(٤٢) يورد اصحاب القدرية على الحرية الاعتراضات الآتية التي مرجعها الى نوعين من انواع الوقائع يقولون :

«١» ما يرى في اصحاب الجرائم من الاندفاع الى فعل الجريمة بل لايملكون دفعه والغلبة عليه

«٢» ما يرى في حادثات مختلفة متعلقة بالنظام الادبي من الاتحاد والاستقرار الثابت فكأنها منسوجة على منوال واحد وجارية على وتيرة واحدة ومتواصلة البقاء

«٣» ثالث اعتراضاتهم وآخرها مستمد من امتناع التوفيق بين الحرية و بين الشريعة المعروفة بسنة حفظ القوة الفاعلة

فهات الآن نعرض هذه الشكوك على محك الفحص والانتقاد متعمدين الايجاز فنقول

«١» في الاعتراض الاول نسلم بان دوافع كثيرة وعوامل مختلفة كالتناسل Hérédité ومعاقرة المسكرات والفحشاء والملكات الردية وما شاكل ذلك قد تخفف عن الكثير من المجرمين عهدة المسؤلية ووطأة المناقشة في الحساب بل يشبه ان بعضهم يصير معصوماً عن المسؤلية لزوالها او لا يبقى عليهم من المسؤلية مايكفي لتحقيق معنى الذنب فيهم فلا يوصفون حقيقة بالجريمة . ولكن مثل هذا الواقع من باب الشواذ والشاذ لايكون قاعدة مقيساً عليها

فاذاً القول بان المسؤلية منتفية مطلقاً لان بعض الناس غير مسئول هو ضرب من التحكم والادعاء بلا بينة كما انه ضرب من التحكم ان ينفي النطق السديد والعقل السليم من الناس لان بعض الناس احمق مختل الشعور

«٢» يقول اصحاب القدرية لو ان الافراد الذين يتألف منهم جسم الاجتماع احرار لكانت افعالهم تتبدل وتختلف

والحال يستدل من لائحة معدل الافعال الادبية ان بعض هذه الافعال كالزواجات والولادات اللاشرعية او لزنية والذنوب والانتحارات وما شاكل يجري جميعها على وتيرة واحدة وينسج على منوال واحد مشهود

الثبات • فيستنتجون من ذلك ان الافعال المظنونة حرة مختارة حكمها حكم الحوادث الطبيعية من جهة انها يتولى تدبيرها شرائع مقررة لامندوحة من نفاذها • وان حرية الانسان لاوجود لها [1] اه

فنقول جواباً على هذا الاعتراض يجب ان تنتبه اولاً ان الافعال التي يفعلها الانسان ليس جميعها يوصف بالحرية فان الفعل لايكون حراً الا اذا صدر عن فكرة وتروٍ وهذا شرط من الشروط الضرورية لقيام حريته

وكم من فعل خطير يفعله اهل الرصانة والوقار نفسهم من قبل ان تخمره الروية وكم من رجل مستسلماً لهواجس المتخيلة اعطى قيادة شهواته تحكم فيه الإسرة او محبة النفس ويدين لسنة العادة فتستولي عليها الملكة بسيطرتها

هذا وان الخصوم يرتكبون خطأً آخر اذ ينزلون الافعال الحرة منزلة الافعال البديهية الصادرة عن ارادة متسرعة تركب هواها وهذا سوء فهم لمعنى الحرية

(١) م : ترى في الاعتراض خطأين خطأً من قبيل الواقع وخطأً من قبيل شرح الواقع • فالخطأ من قبيل الواقع ان القدرية يزعمون ان افعال الانسان تكون حرة لمجرد انه هو صبيها والفاعل لها • ويمكن ان تصدر عن حريته مع ان افعالاً كثيرة من افعال الانسان انما يفعلها قسراً او اضطراراً او بداهةً عن غير تعمد وقصد وروية فهذه لا تكون حرة وان كان الانسان فاعلها

وخطأ الشرح من جهة انهم يظنون ان الفعل المختار فيما فيه من المركبات بأسرها التي يتألف منها يكون مختاراً غير متعين من وجه وهذا الخطأ ترى بيان بطلانه في المتن

نعم في وسع الانسان ان يفعل عَلَى مايهوى ولكن واقع الامر انه في غالب احواله يسترشد في افعاله بمقاصد معقولة رشيدة

فاننا ان ضربنا صفحاً عن القصد الاخير الذي هو ارادة الخير الاعظم والكلي والذي ليس الانسان بالخيار فيه فترى ان كثيراً غيره من المقاصد المعقولة تفعل في ارادة الانسان فعلاً متغلباً فتنقاد لها وتعمل بموجبها ارتجالا من دون توقف ومن دون انتظار عزيمة تعقدها الروية والفكرة ومن هذه المقاصد الميل الغريزي لحفظ البقاء والميل الفطري للتوليد ثم ماهو مطبوع في قلب الوالدين من الحب نحو ولدهم وما في فؤاد هولاء من الحب نحو والديهم ثم تلمس رغد العيش وهناء الحياة ثم السعي نحو ما فيه مصلحة النفس ومنفعتها • ويتحصل من ذلك ان الناس اذا تساوت لهم الاحوال ووجدوا في ظروف واحدة فينصرفون في الغالب الكثير الى العمل بنوايا واحدة مرتشدين بمقاصد واحدة فيتفق من ثم ان القصد الواحد البديهي وبارادة يحمل الكثيرين منهم ان ينسجوا اعمالهم عَلَى منوال مستو واحد ووتيرة مستمرة ثابتة

وان مايرى بين الناس من مثل هذا التوافق الاضافي وهذا الاتحاد التقريبي لاينهض دليلا عَلَى انتفاء الحرية • لان كل فعل يفعله الانسان محمولاً اليه بدافع قصد بديهي بارادة يمكن ان يكون موضوعاً للتروي تشاور النفس نفسها فيه من جهة اسبابه ونوعه ووقت فعله

فان كلاً منا بالخيار ان يسافر غداً او يبقى في بيته وهذا امر ليس من ينكره او يشك فيه ولكنه من المقرر ان كثيرين تحدو بهم مصالحهم الى

السفر فيعقدون عليه عزمهم باختيارهم فنرى ان عدد المسافرين والسواح يكون واحداً في كل يوم او يكاد ·

فينتج ان تصرفات الناس الاحرار الجارية عَلَى خطة مستمرة والمنسوجة عَلَى منوال واحد انما يستدل منها ان لهم شرائع في الاعمال هي اشبه بالسنن الطبيعية وهذه الشرائع يطلقون عليها اسم الشرائع الادبية

«٣» اما اصحاب القدرية الميكانيكية فيعترضون قائلين لو صح ان الانسان يثبت له الرأي المختار لحصل عن ذلك خلل واضطراب في القوة الفاعلية للعالم[1]

فيقولون لو انزلنا ان الارادة الحرة يمكنها ان تأمر بحركات جسمية غير التي تحصل عن فعل قوى الطبيعة عَلَى تقدير ان الجهاز الآلي لا يفعل فيه عامل غير عامل هذه القوى لكان يلزم عن ذلك انه يحدث في العالم كمية جديدة من القوة الفاعلة ومن ثم لكان يلحق ضرورة بمجموع القوة الفاعلة المستمر شيء كثير من الاضطراب والخلل · اه

والجواب عليه ان الارادة ليست علة فاعلية موجدة لمعلولات

(١) اشتهر عن العالم الميكانيكي لافوزي Lavoisier القول الآتي وهو: ما من شيء في الطبيعة يذهب ضياعاً وما من شيء يوجد محدثاً · وهذا القول الذي وضعه الميكانيكي المذكور بمثابة ضابط في حفظ بقاء المادة ينطبق صدقه عَلَى بقاء القوة الفاعلية في العالم ايضاً ومآله ان في العالم قدراً معلوماً وكمية مقررة من القوة العاملة تظهر بهيئة عمل ميكانيكي كالصوت والحرارة والكهرباء والنور وان كل شكل من اشكال هذه القوة العاملة يمكنه ان يستخلف شكلاً آخر غيره ولكن مجموع القوة العاملة في العالم يبقى مستمراً ثابتاً لا يلحقه تغيير

ميكانيكية وانما ينحصر عملها في انها تخرج الى الفعل القوة المحركة في الجهاز الآلي ولكنها لا تُنفِد ولا تبذل من اجل ذلك شيئاً من قوتها الحيوية لانها لا تفعل عملها في الخارج لانها مستقرة في نفسها

فيكون ان القوة العاملة النافذة في الخارج حاصلة برمتها عن النزاع الحسي وعن القوة المحركة بحركة النقل وهاتان الاخيرتان هما قوتان ماديتان خاضعتان لحكم الشريعة المعروفة بسنة حفظ القوة الفاعلية[1]

(١) م: لكي تفهم مدى الاعتراض وقوة الرد عليه ننقل اليك موجزاً ما قاله نيافة المؤلف في مطوله قال: الجهاز الآلي خاضع في انفعاله لحكم قوى الطبيعة بفعل ما تحمله هي عَلَى فعله · فلو قدرنا ان الارادة تأمر بافعال غير التي يفعلها الجهاز الآلي تحت تدبير القوى الطبيعية ومدفوعاً اليها بسنن تلك القوى لكان يحصل عن ذلك اختلال في ثبات القوة العاملة في العالم وهنا مفصل الاعتراض ومعظم الشك" اذ يقولون: اذا وضعنا ان الانسان يفعل امر حرّ ومختار غيّر شروط التوازن الحاصل في المراكز الدماغية اذ أحدث حركة غير التي تحصل طبعاً عن احكام ذلك التوازن فقولوا لنا من اين يرد عَلَى الدماغ التأثير المطلوب لاقامة التوازن الجديد؟ فوضعوا قياساً ذا حدّين قالوا:

اما ان الارادة تجديداً لهذا التوازن تفقد من قوتها الحيوية قدراً يساوي قدر العمل الذي اوجدته وعَلَى هذا التقدير تسلم شريعة بقاء القوة العاملة الا ان الارادة يصير حكمها حكم قوة ميكانيكية وهيهات ان تبقى قوة موصوفة باللامادية

واما ان الارادة توقع عَلَى المراكز الدماغية تأثيراً محركاً من دون ان تفقد ما يساوي ذلك الاثر من قوتها الحيوية وعَلَى هذا التقدير تكون الارادة قد زادت فعلاً عَلَى القوة العاملة في العالم وهذا الفعل الذي اضافته الارادة يحدث بلا محالة خللاً في ثبات القوة العاملة في العالمين وعَلَى كلا التقديرين يتعذر التوفيق بين اصدار الارادة الحرة فعل حركة جسمية وبين سنة بقاء القوة العاملة مصونة سالمة فاذاً لا وجود للحرية في الافعال الجسمية · اه

المقالة الثالثة

في نتائج الفعل الارادي اعني الحالات الشوقية[1] والانفعاليات النفسانية وفي العواطف او الشعورات

المطلب الاول

في اللذة والألم (عن المطول)

(٤٣) ان افعال الارادة ان لم يزاوجها بالضرورة و يلازمها متواصلاً

فنجيب «١» ان افعال الارادة الحرة اذا أعتبرت في ذاتها فلا تقدح البتة في سنة بقاء القوة العاملة وذلك لان كل فعل ارادة مختار يزاوجه نزاع حسي كما ان كل تصور مجرد يصحبه تشبح في المخيلة وفعل منها . والحال ان افعال الحواس والنزاع الحسي يحل جميعها في آلة من آلات الجهاز والبدن وكل اعمال الآلات ووظائفها انما هي خاضعة لحكم شريعة بقاء القوة العاملة

«٢» نجيب على برهان الاعتراض الذي افرغوه في قالب قياس ذي حدين جواباً مجملاً فنقول :

بين القضيتين المنفصلتين اللتين يتألف منهما قياسهم ذو الحدين حدٌ واسط ولهذا يختل القياس . ودليلنا ان بين كون الارادة لا تفقد بفعلها الحر شيئاً من قوتها الحيوية و بين كونها تضيف بفعلها الحر الى مجموع القوة العاملة فعلاً آخر جديداً مخالفاً لعمل القوة العاملة (وهذان طرفا قياسهم) حداً واسطاً ممكناً بل واقعياً وهو ان الارادة بفعلها الحر المختار تبرز فعلاً غير خارج عن حكم القوة العاملة ولا مخالف لها بل هو خاضع لسيطرة تلك الشريعة العامة بحيث لا يفوت به التوازن المطلوب بل يبقى سلياً صحيحاً . وشرح هذا الاخير تجده مبيناً في المتن . اه

(١) م : الحالات الشوقية او الانفعاليات النفسية هي ما يسمونه بلغتهم Etats affectifs

لذة او الم فلا اقل من ان تكون مصحوبة باحدهما في الغالب الكثير

اما ما هي اللذة وما هو الألم الذي هو ضد اللذة فاليك الجواب عليه

اللذة لا تعرف بل تحد حداً رسمياً بان توصف بشروط وجودها و بذكر علل حصولها واسباب زهوقها وزوالها

فاللذة حق الموجودات ذوات الحس الباطن ونصيب ذوات الوجدان والضمير وهي حاصلة عن فعل يكون كاملاً بالكمال النفسي وبالكمال الشيئي اعني ان كمال ذلك الفعل يجب ان يكون قائماً من جانب الموضوع ومن جانب الفاعل او المحل

والفعل يكون كاملاً بالكمال النفسي اذا زاولته القوة وراوضته بما اعطيته من الشدة والطاقة ويكون كاملاً بالكمال الشيئي اذا كان الموضوع الذي يرد عليه الفعل يلائم غاية طبيعة الفاعل الذي هو مصدر الفعل . وهذا ماذهب اليه ارسطو والقديس توما و بياناً لذلك نقول

«١» ان القوة الفاعلة لكي تولد اللذة المعدة هي لتوليدها يشترط لها ان تنشر تمام انتشارها اعني ينبغي لها ان تستنفد مابوسعها من الفعل ولكن من دون ان تتجاوز حد ما ينبغي من الاعتدال لئلا تقع في الافراط المؤدي الى العناء والخور او الوهن . فيكون الشرط الاول لحصول اللذة ان تفعل القوة الفاعلة ملء فعلها

«٢» يكون الفعل كاملاً بالكمال الموضوعي اذا كان الموضوع موافقاً لغاية الفاعل الطبيعية كما تقدم فان اللذة لا تزداد شدة بنسبة عدد القوى الفاعلة او بحسب درجة انتشار فعل كل واحدة من القوى وان لم يحصل

في ذلك الفعل افراط موءد الى التعب والضعف · وانما لما كان الفعل واسطة يتأدى بها الفاعل الى غايتـه كان من الضرورة ان الفعل يتوقف كماله على تعلقه بالغاية وموافقته لها فانه اكمل اذا كان آدى للغاية

فيتحصل من ذلك هذه النتيجة المقررة القطعية وهي ان الانسان ليس بمجموع قوى متحاذية متوازنة يشتد او يضعف ارتباط بعضها ببعض واتساق بعضها مع بعض وانما الانسان يقوّم طبيعة واحدة تتفجر منها قوى متعددة تفجر الماء من ينبوعه ·

وعليه فينبغي لهذه القوى ان تتصرف باجمعها متوجهة نحو غاية الطبيعة التي تصدر عنها جارية في ذلك على وجه منتسق ومرتب · فعلى القوة السفلى ان تظل منقادة للقوى العليا خاضعة لاوامرها فان تأبت تلك على هذه وفعلت على خلاف ما تقسطه لها مغررة بها فانها تجرّ حينئذ على صاحبها (الذي نعتبره هاهنا من جهة تمام طبيعته) فساداً في نظامه واضطراباً وسبباً للحزن والالم ·

فهذا كما قلنا هو المذهب الذي يذهبه ارسطو والقديس توما· فهلم الان نثبته بالادلة فنقول :

بحث

في اقامة البراهين على المذهب المتقدم (عن المطول)

(٤٤) لدينا لاثبات هذا المذهب برهانان برهان متصيد من النظر والمراقبة النفسية وبرهان مستمد من الاختبار والتجربة

اولاً اما البرهان الاول فنفصله كما يلي

«١» على قدر ما تكثر فينا اسباب القوة الفاعلة المروّية تتوفر لنا اسباب اللذة ودواعي النعمة كطيب العافية وهناء العيش وتنعم الحواس ولذة العقل وفرح القلب والانشراح في الحركة ·

«٢» لا لذة من دون قوة فاعلة على ما قاله ارسطو ونريد بالقوة الفاعلة القوة الفاعلة بالاختيار والتي تسهل لنا الفعل بعد مزاولة جهد طويل

«٣» تزداد فينا اللذة بحسب اشتداد فعل الفاعلية الاترى اننا اذا دجت فنغتم او ضعف النور فنجد له فينا مساً مؤلماً وبخلاف ذلك اذا اشتد ضوء النهار فنغتبط به ونجد به سروراً وكذا اذا عرض للذهن حقيقة لا طائل تحتها ولا عناء بها فيأخذنا منها ضجر وجزع وسآمة واما ان كان ثم مطلب دقيق عويص يستكد جياد الخاطر ويستحث همة البصيرة فاللذة منه شديدة تأخذ بمجامع الفؤاد ·

ثم ان مواصلة الفعل لهي كافلة لبقاء اللذة · الا ان لشدة اللذة وبقائها حداً تنتهي اليه كما ان لشدة فاعليتنا المستوية المعتدلة ودوامها غاية لا تتجاوزها · ذلك لان فاعلية الانسان انما لها تعلق قريب او بعيد بالجهاز الآلي والبدن

والحال ان سلامة البدن وصحته تتوقفان على استخدام الآلات على وجه الاعتدال والتراخي والتقطع ومن ثم فلا تترقى اللذة شدة ودواماً الى مالانهاية وانما لها حد تقف عنده· وهذا القيد الاستدراكي الاخير لا يقدح في صدق القول بان كل قوة فاعلة اذا استعملت كمال فعلها فهي مجلبة لذة وان اللذة تزداد شدة وبقاء بنسبة اشتداد الفاعلية انبساطاً وانتشاراً

وقد اجاد القديس توما اذ لخص هذا المذهب بهذه الخلاصة قال :
اذا كان الفعل الكامل مستلذاً فالفعل الذي هو غاية في الكمال يكون غاية في الاستلذاذ فينتج ان اللذة في الفعل تكون بحسب كماله • فاذاً اللذة هي كمال الفعل • اه •

«٤» واخيراً قال ارسطو كلاماً مليحاً دقيقاً قال : اذا عرض لنا امر مستحدث جديد فلم نجد اليه ارتياحاً وبه لذة الا لان ذلك الامر المستحدث يستدعي صرف انتباه اعظم وبذل فاعلية اشد واقوى • ثم بالعكس لم نرانا نمل من امر مبتذل لاجدة فيه اليس السبب في ذلك ان القوة يبهظها عبء جهد واحد بعينه فلا تطيقه بل تتقاعس عنه همتها وعلى قدر وهن عزيمتها تقل اللذة وتضعف • اه

ثانياً اما برهان الاختبار والتجربة فبيانه انه لاحظ البعض بالتجربة ان الشعور باللذة وبضدها هما بنسبة شدة القوة الفاعلة وضعفها وقد تحققوا ذلك في حس السمع والنظر والذوق ثم دلهم الامتحان اخيراً ان هذا صحيح في حس الشم ايضاً

فقد ثبتت ايضاً قضيتنا التي هي قضية القديس توما وهي ان اللذة حاصلة عن كمال فعل الفاعلية (انتهى عن المطول)

المطلب الثاني

في ان القوة التي يسمونها قوة الشعور الشوقي Sensibilité affective ليست بقوة خصوصية متميزة

البحث الاول

في تحليل ما يسمونه Emotion او هزة النفس على مقتضى طريقة علم النفس

(٤٥) لايخفى ان أيمة علم النفس المحدثين يجعلون الحوادث النفسانية على ثلاثة اضرب مدركة او نطقية وارادية او محركة وتوقيّة او انفعالية واهتزازية (١)

واما المدرسيون فلا يسلمون بهذا التقسيم ولكنهم يحصرون الحوادث النفسية في ضربين لاثالث لهما: الحوادث التصورية او الدراكة والحوادث الشهوية او الارادية

(١) م : اهتزازية نسبة الى اهتزاز من اهتز قلبه اليه ارتاح وانسر • ونريد بالانفعالية الهيئات الحاصلة عن تأثير في المتأثر وهي كيفيات راسخة وبخلافها الانفعالات لانها كيفيات غير راسخة

والذي حمل هؤلاء الفلاسفة الى جعل هذه الكيفيات الانفعالية قسماً ثالثاً كما رأيت هو انهم ظنوا ان هذه الهيئات النفسانية التي يعبرون عنها بقولهم Emotion , affection, sentiment, (تحركات او هزات نفسانية وعواطف او لواعج) انما هي انفعالات محضة بخلاف الادراك والنزاع او الشهوة فانهما قوتان فاعلتان وعليه فعندهم انه يجب فصل هذه عن تلك وافراد الواحدة منهما عن الاخرى لان ان يفعل لايدخل في ان ينفعل • اه وترى في المتن رداً مسهباً على هذا القول

«٢» في الطرف الآخر من طرفي التقابل مذهب ثان يقول ان العاطفة النفسية (او اللاعج) هي فعل نفسي صرف متعلق بعالم الاستحضارات الذهنية [١] ٠اه

واما نحن فنقول خير الامور اوسطها والفضيلة بين طرفي الزيادة والنقصان وهذا الضمير والحس الباطن يشهد لنا ان التحركات والاهتزازات الحسية كالاحساسات هي طبيعية ونفسية معاً بل العواطف نفسها التي هي نزعات النفس الروحانية لاتخلو من ان يزاوجها علَى قياس ما معين وبدرجة ما شيء من الانفعالات والاهتزازات الشهوية ومن هذه الجهة تكون داخله في عداد الحوادث الطبيعية ٠

وعليه فكان رأي القديس توما الوارد بهذه العبارة « ليس الاحساس خاصاً بالنفس ولا بالبدن وانما هو حق المركب » رأياً يتناول صدقه عواطف النفس والادراكات الحاصلة بالحواس - وهذا كافٍ لدفع المذهبين وتأييد مذهبنا فتامله

(١) م : عند اصحاب هذا المذهب انه ليس من استحضار للموضوع في الذهن ينفرد لوحده في الضمير بل لا يخلو ابداً من ان يصاحبه غيره من الاستحضارات وان الانفعال الانعطافي او عاطفة النفس انما هو متوقف علَى تلاعب تلك الاستحضارات بمعنى ان تلك الاستحضارات اذا تنازعت فتحدث الحزن وان هي تآلفت وتوافقت فتورث الفرح وعلى قدر اشتداد تنازع التصورات يكون اشتدات الانفعاليات (عن المطول)

الجزء الثالث

في المقابلة بين افعال الانسان وافعال البهيمة

المطلب الاول

في موضوع هذا الجزء

(٤٧) انا قد اعتبرنا المعرفة العقلية والشيئة النطقية فعلين خاصين بالانسان دون سواه بقي علينا ان نبين انهما كذا حقيقة اي ان الانسان في واقع الامر يختص بهما من وجه الاستقلال ٠ ولكن لما كانت الشيئة النطقية متوقفة علَى المعرفة العقلية ومنوطة بها وجب علينا من الوجه الاخص ان نثبت ان التصور خاص بالانسان وحقه وحده

والحال قد قدمنا ان التصور هو ادراك المعنى المجرد ومعرفة ما بين المعاني المجردة المتصورة من النسب الكلية والضرورية

فاذاً وجب ان نعلم ان الانسان هل يدرك المعنى المجرد والكلي واذا كان يدركه فهل ينفرد وحده بادراكه دون سواه وبياناً لذلك وضعنا القضيتين التاليتين

«١» القضية الاولى : ان الانسان يدرك الكلي

«٢» القضية الثانية : الانسان وحده يدرك الكلي واما البهيمة فلا

لاشك ان فعل الارادة يمكن اعتباره من وجوه مختلفة فان اعتبر من جهة ماهو منصرف سعياً نحو الغاية او مهيئاً ومعداً من الوسائط مايوصله الى الغاية كما هي افعال النية والقصدوالاشواق والعزائم او المقاصدفالارادة حينئذ ترى فاعلة دائبة في العمل

واما اذا فازت الارادة بالغرض المطلوب فتبطل فيها حركة الطلب وبهذه الجهة يقال ان الارادة خلدت الى الراحة ويحصل فيها حينئذ ما يسمونه التملك والرضى والطمأنينة والسكينة. قيل ان الراحة في الخير المملوك .

فاتصال الموضوع المحبوب بالقوة التي كانت تتشوقه يحدث في الارادة تبدلاً او انفعالية ومن هذه الجهة تكون الارادة منفعلة ولكن هذا الانفعال في الارادة ليس سكوتاً وخموداً بل هو بعكس ذلك لان القوى الشهوية حالما تلتصق بموضوعها يشتد نشاطها الى تمكين علائق الارتباط به وتذكو نار رغبتها في زيادة التشبث بما اولاها من اللذة التي اخذت تطيب بها نفساً فهي اذاً دائبة في العمل فان المبدأ الفاعل لايميل بفعله الى التلاشي

فينتج من ثم ان الذي يسمونه العاطفة او اللاعج Sentiment فيه معنى الانفعال ولكن هذا الانفعال يخالطه في الغالب الكثير حركة شديدة من قبل الارادة هذا من الجهة الواحدة ومن الجهة الثانية نرى ان الارادة هي قوة منفعلة تفتقر الى عامل جاذب من جانب الموضوع يؤثر فيها خروجاً الى الفعل

فيتحصل من ثم انه لامساغ لجعل الانفعاليات الشوقية او الحالات

الاهتزازية النفسية قسماً منفرداً عن باقي افعال النفس وقواها وانما هي داخلة بحكم طبيعتها في جملة الظهورات التي تتجلى بها القوى الشهوية

البحث الثاني

في المذاهب التي ذهب القوم اليها في شرح العاطفة او اللاعج (٦٩)

(٤٦) نرى القوم ذهبوا في شرح الانفعاليات التوقية كما هو شأنهم في كل علم النفس مذهبين تطرفوا فيهما وكلا المذهبين سواء في البطلان

« ١ » اما الماديون فيتشبثون بالمذهب المعروف بالمذهب الفيزيولوجي (المنسوب الى علم منافع الحياة) فعندهم انما يسمى هزة النفس انما هو منحصر القيام بانفعالات او تبدلات طبيعية حاصلة في الجهاز الآلي كما هي الحركة والتشير والاشارات والصراخ والغناء والضحك والبكاء [1]

---

(١) م : قد مرَّ بك في عد ٧٢ من الفرع الاول من علم النفس ان هزة النفس او الانفعاليات النفسية لا تنفصل عن الظهورات الطبيعية فالفرح مثلاً يعبر عنه بفرط فيض الحركات كالضحك والجلبة والغناء والحدو

والحزن يبين من تراخي الاعصاب وتواهن الافاعيل الحيوية والبكاء . فالمرء يشير بيديه ويومىء باصابعه ويجلب ويضحك لانه جزل فرح . وتهي وتخور قواه الطبيعية ويبكي لانه حزين كئيب

واما الماديون فيقولون الانسان فرح لانه يضحك ويجلب وهو حزين لانه يبكي وهو غضبان لانه يماحك ويلاطم . فلو رفعنا هذه الامارات الظاهرة ارتفعت كذلك هزة النفس وانفعاليتها فيقولون ليس من علاقة بين ادراك نطقي وحالة جسمية ولا نفهم كيف ان التصور ينكس أثره في جهاز آلي . اذ ليس في التصور من حيث هو كذا شيء مفرح او محزن وعليه فليس للتصور ان يولد انفعالاً انعطافياً في النفس (عن المطول)

فان شئنا ان نقطع بصحة احد التقسيمين عن هدى ورشد يلزمنا ان نتبين من قبل ذلك ماهي هذه الاحوال الانفعالية التي كان يسميها الاقدمون شهوات وآلاماً والتي يطلق عليها المتأخرون اسم التحركات وهزات النفس او التهيجات النفسية (عدد ٦٩ من علم النفس) فنقول :

المتعارف عموماً ان لفظ تحرك او هزة النفس Emotion يدل عَلَى تأثر او هيئة انفعالية في النفس يدركها الضمير وتكون لذيذة او موءلمة بحسبما يكون الموءثر الحاصلة عنه خيراً او شراً · ولا يوصف هذا التأثر الانفعالي بانه انفعالي شغفي او اهتزازي Affectif الا اذا كان مفرحاً او محزناً او لذيذاً او موءلماً اي الا اذا اوجد في صاحبه ضرباً من التغيير يتجلى لضميره بهيئة اللذة او الالم

الا ترى انه لايقول قائل في امر انني تأثرت لهذا الامر او بالوجه الاحرى اهتززت لهذا الامر او هزّ هذا الامر من عطفي الا اذا كان قد شعر بتأثير يهيجه بشدة وقوة · واما اذا كان انفعاله مما لايبالى به اي مما يدعه في حال سويّ خلي فلا يصدق عَلَى حالته تلك كونها تأثراً او هزة وتحركاً

واما التعبير عن هذه الانفعاليات بقولك شعور وعاطفة ولاعج لهو ادل عَلَى ان الوجدان والضمير ادرك هذه الكيفيات الانفعالية كما يتضح لك من معنى لفظ الشعور والعاطفة ثم ليس كل تأثر او انفعال لذيذاً كان او اليماً يقال فيه انه تحرك او هزة نفس لامكان صدوره عن اثر طبيعي صرف · فهذا غذاء مثلا طاب لك اكله وساغ لك هضمه

فتستمرئه و يورثك لذة وان عسر هضمه فلا يستمرأ بل يحدث تخمة والماً · ومع ذلك ليس من يسمي استمراء الطعام او تخمته تحركاً نفسياً اوهزة في النفس · لان قولك التحرك النفسي او الهزة في النفس معناه الحقيقي هو تأثر حاصل عن ادراك الخير او الشر ادراكاً بالعقل او ادراكاً بالمتخيلة · ومثلهما هزة الفرح التي تأخذ من الطفل اذا ترامى بين ذراعي امه بعد ان فصل عنها مدة وكذا هزة اللوعة والغم التي تنال الوالدة عندما ترى تردد انفاس عزيزها ووحيدها وتشهد حشرجات صدره الاخيرة ولما كانت الهزات النفسية عَلَى ما عرّفناها قد يشبه ان تكون تغييرات او هيئات انفعالية تحصل فينا عنّ للفلاسفة المحدثين ان يقولوا : والحال ان الادراك والنزاع او الشهوة هما قوتان فعّالتان (اي موصوفتان بانهما فاعلتان بدرجة المبالغة)

فاذاً لابد وان تكون قوى النفس عَلَى ثلاث مراتب : قوى دراكة وقوى مريدة ثم قوى انفعالية او اهتزازية

ولكننا نجيب ان خطأ هوءلاء الفلاسفة في انهم ينزلون القوة المنفعلة بمنزلة قوة خامدة ساكنة اي لاحراك لها بتّة · والصحيح عكس ذلك لان القوة المنفعلة هي فاعلة ايضاً ولكنها لكي تفعل تفتقر الى تأثير يقع عليها ويعينها الى الفعل

ومن ثم فالاهتزاز النفسي هو انفعال ولكنه انفعال يعين الى الفعل ويحمل عليه ومن هذه الجهة ليس من مانع يمنع من جعل الاهتزاز النفسي في عداد القوى الشهوية النزاعية

يتهيأ لها ادراكه من وجه من الوجوه اي لاتدرك شيئاً من مراتب الكلي [١]

واذا اثبتنا القضيتين المذكورتين نستنتج ان ادراك الكلي يقيم بين الانسان والبهيمة فصلاً في الطبيعة والذات لاتفاوتاً في الرتبة فتتبع ·

البحث الاول

القضية الاولى

ان الانسان يدرك الكلي

(٤٨) ان البراهين على هذه القضية كثيرة ولكننا نقتصر على ذكر اخصها فنقول :

« ١ » من استقرأ احوال الناس عن قرب وتتبع شؤونهم لايلبث ان يتحقق انه ما من انسان وان تمادى في دركات الجهل او انحط الى آخر مراتب الغباوة والحماقة الا و يراه يتقلب في عالم الكليات ويألفه متصرفاً فيه والكلي يحدق به من كل جهة وكفى شاهداً على ذلك هذه الحقيقة وهي اثنان واثنان يساويان اربعة · هي حقيقة ضرورية وكلية عند كل انسان وكل فردٍ فردٍ من افراد الناس يدري كليتها وضرورتها ولو دراية ضمنية وما من انسان يجهل صدقها وعموم اطلاقها في كل آن واين ومادة

(١) م : المعنى ان ادراك الكلي فعل خاص بالانسان من حيث هو كذا ولا يشاركه فيه غيره من جنس الحيوان اعني انه لا يجوز ان يكون موجود آخر من جنس الحيوان يصلح لهذا الفعل ولكن يشاركه فيه غيره من افراد نوعه على ان هذا الفعل فصل يميز النوع الانساني ·اه

« ٢ » ان بين كل الناس وجماعاتهم لساناً يتكلمون به وعمراناً ونجاحاً شخصياً يروّون فيه ويؤمونه وحسن اخلاق يؤثرون التخلق بها ثم ديناً يدينون به

والحال ان كل هذه الامور المذكورة تفترض وجود معارف مجردة وكلية ·

فالكبرى ثابتة لانها عبارة عن واقع مشهود لايجهله كل من زاول علم سيَر البشر ونحَل الناس من غير ضلع ولا غرض · فلم يذكر الى الان شعب او قبيلة او بطن او فخذ لالسان لهم ولا لغة مصطلح عليها بينهم وكذا ما من امة او شعب الا وتراها دائبة في توفير اسباب الرقي والعمران وحافظة الآثار تقدم توارثته عمن سلفوا وان كلاً من عمران البشر الطارف والتالد شأن مقصود ومروّى فيه

وان كل امة وملة لها قواعد أخلاق وآداب تسترشد بها ومبادىء دين راسخة القدم بينها وسائدة بين ظهرانيها · الى هنا كبرى قياسنا

هذا فاليك اثبات الصغرى بالتفصيل :

« ١ » اما كون وجود اللسان يفترض قدرة التجريد والتعميم فذلك بيّن من وجوه كثيرة

اما اولاً : ان اللغة يقع فيها التفاهم بين ذهنين بواسطة لفظ واحد بعينه

والحال ان وقوع التفاهم بين ذهنين بواسطة لفظ واحد يستلزم كون الذهنين يتصوران معنى واحداً بعينه لشيء واحد بعينه [١]

(١) م : ليس التكلم قائماً بلفظ اصوات مهملة ولا بذل اللسان بقول ذ ـ

ولم يكن الاختيار الحسي وحده ليكفل تحقيق هذا التفاهم ولكن اللفظ وضع للدلالة عَلَى معنى مجرد او عَلَى وجه من وجوه شيء من اشياء الطبيعة فاستعماله (اي اللفظ) يوقظ الانتباه ويصرفه الى هذا الوجه الوحيد من وجوه الشيء (او المعنى الوحيد) فيعلق به دون سواه · فيكون ان المتكلم والمخاطب اذا ادركا هذا المعنى الواحد كان ذهناهما متلاحمين فيه عَلَى وفاق تام متشاركين في فهمه اي انهما يتفاهمان

ب واما ثانياً فلأن اللغة لاتتقوم بالفاظ مفردة بل تتألف من كلام مركب من قضايا

والحال ان محمولات القضايا مجردة كلية · قال ارسطو ما كان جزئياً مشخصاً لايقع محمولاً واما ما كان كلياً فانـه يحمل عَلَى الجزئي وعَلَى ما كان اقل عموماً وشمولاً منه فالانسان مثلاً يحمل عَلَى شخص كلياس

مقاطع وانما الكلام او اللغة هو جعل الفاظ بازاء معانٍ معينة او هو استعمال اشارات قولية توقظ في ذهن قائلها وسامعها معنىً واحداً وتدل عَلَى ما في ضميرها من التصور الواحد ايَّان كانا ومتى تخاطبا · والحال ان الصور المحسوسة تختلف باختلاف الافراد بل تختلف باختلاف الاوقات في الفرد الواحد · واما الصور المعقولة او المعاني فهي وحدها لها موضوع ثابت ومستمر يمكث صابراً عَلَى تغيرات الاشخاص واللغات وتقلبات الازمان فاذاً الاشارات القولية الكلامية لا تدل على الصور الخيالية المحسوسة بل عَلَى الصور المتعقلة لان هذه وحدها تتنزه عن تغايير الافراد وحدثان الزمان لان موضوعها مجرَّد عن تلك الاحوال ومنقوض عنه تلك اللواحق الشخصية والزمانية والمكانية

فينتج من ثم ان اللغة هي العبارة عن معانٍ مجردة كلية

(عن المطول)

(اسم علم لشخص) وعَلَى الموجود المتنفس الانساني اه ·[1]

(١) م : ان اهل علم متن اللغة قد افضى بهم البحث الدقيق عن اوضاع مفردات اللسان الى القول بان الاسماء جميعها هي من اصل وضعها الفاظ شاملة تُحمل عَلَى موضوعٍ واحد بعينه واليك الادلة عَلَى ذلك

« ا » اما اسماء النكرة فالامر فيها واضح لان اسم النكرة ما أُطلق عَلَى كثيرين فهي اذاً من اصل وضعها مجردة كلية ويظهر قولنا كل الظهور في النكرات المشتقة لان الاشتقاق انتزاع لفظ من آخر للدلالة عَلَى معنى آخر او وجه آخر من المعنى لمناسبة بينهما في المعنى والتركيب مع تغاير في الصورة كقولك انسان فانه مشتق من الانس وهو مثناه او مأخوذ من مادة الايناس او مشتق من النسيان كما قال بعضهم وكيفما يكن من اختلاف رأيهم في اصل اشتقاقه فالانسان يتضمَّن معنىً منتزعاً اي مجرداً من لفظ الانس او النسيان المشتق هو منـه فيكون المشتق والمشتق منه مشتركَين في معنى واحد ويطلقان عَلَى اشياء مختلفة او عَلَى الاقل متعددة فيُقال المشتق منـه عَلَى المشتق وعَلَى غيره اذ تقول أَنِس الانسان بنظيره وانست البهيمة بولدها وكذا تحمل لفظ الانسان عَلَى بطرس وبولس وهلمَّ جرًّا فاشترك الانسان والبهيمة في معنى اصل الوضع وهو الايناس وتوسع في معنى الايناس حتى صار يدلُّ عَلَى سبب الايناس الذي هو النطق في الانسان وفي هذا اشترك بطرس وبولس ثم نقل لفظ الانسان الى معنى اخص من شمول وضعه لمناسبة بين نقل عنه ونقل اليه ودل عَلَى ما هو الحيوان الناطق وهذه الدلالة الاخيرة وان كانت اخصَّ بكثير من دلالة الوضع لم تزل شاملة لاطلاقها عَلَى بطرس وبولس لاتحادهما في الحيوانية والنطق · ولا تقل ان لفظ الانسان تخصص بشيء دون آخر فليس برهانك صحيحاً من كل وجه لاننا نجيبك ان المشتق لو لم يخصص بشيء لم يكن للمشتق منه لكان الاشتقاق لغواً وعبثاً لا طائل تحته ولاجدوى منه فضلاً عن ان لفظ انسان ان شئت زيادة تخصيصه الى حدّ ازالة التعميم عنه فلا بد لك من ان تزيد عليه شيئاً من ادوات التعريف وتلك الزيادة ليست اصلية فيه بل هي خارجة عنه كاداة التعريف الحقيقية لا الجنسية وهذا صحيح نافذ حكمه في كل اللغات ·

«٢» اما كون النجاح الشخصي الفردي والرقي المكتسب بالاعمال دليلاً بيناً عَلَى وجود تصورات مجردة ومعان كلية عَلَى ماقاله القديس توما فاليك تبيانه:

فاذاً ليس معرفاً من نفسه

ونقول ان حكم الاسم الجامد عند العرب حكم المشتق من حيث الشمول لانه قابل التعريف

ثم ان واضع الاشتقاق في اللغات انما وضعه واستعمله للدلالة عَلَى ما في ذهنه من النسب بين الاشياء التي تأدى اليها بطريق الاستقراء ولا خفى ان تلك النسب بين الاشياء التي دعت الى وضع الاسماء المشتقة هي من المعاني المجردة فاذاً نفس وضع اللغة والكلام يستدعي في نفس الواضع قوة التجريد والتعميم

وأدلُّ من الاسماء عَلَى قوة التجريد في واضع اللغة هي الافعال اذ لا ينكر ان الافعال ليس فيها شيء من التخصيص لانها جميعها بلا استثناء تكون محمولات لا موضوعات كما يتضح لك من المنطق لدخولها في ان يفعل وان ينفعل وهما من المقولات العشر التي تحمل عَلَى ما لا يحصى

«٢» ليس الامر بخلاف ذلك في اسماء الاعلام نفسها وذلك لان اسماء الاعلام من اصل وضعها نكرات خصها الاصطلاح بالعلمية · وقلت من اصل وضعها للاشارة الى اللغة التي وضعت فيها اولاً واصطلح فيها عَلَى وضعها ثم تخصيصها بالعلمية اذ كثير من الاعلام ينقل من لغة الى اخرى كقولك بطرس مثلاً فانه منقول من اللاتينية الى العربية واصله في اللاتينية يدل عَلَى معنى منكر (الصخرة) وكذا قل في زيد من المشتق في العربية من الزيادة · ولعل الامر كذلك في كل اللغات عَلَى ما لنا · ومن تتبع اصل وضع الاسماء الاعلام تحقق ان واضعيها قصدوا بوضعها غرضاً من الاغراض المدلول عليها باصل اللفظ او معنى من معانيه المجردة تفاؤلاً او تمنياً او تشبهاً او حفظاً لذكر من دعي بالاسم اولاً الى غير ذلك من الاغراض الشاملة المعنى

«٣» اما البرهان الفلسفي عَلَى ان اللغة تستلزم في واضعها وفي مستعملها قوة التجريد فهو عَلَى ما يلوح لي ان اللغة ثمرة الاستقراء لان العقل كما علمت في بابه قد

ليس التقدم الشخصي والنجاح الفردي شيئاً حاصلاً عن فعل غيره وانما هو ثمرة اقدام صاحبه وجدوى نشاطه وكد قواه · والحال ان التقدم بالمعنى الذي ذكرناه يستلزم بالضرورة في طالبه معرفة غرض ما مع الوسائط المختلفة التي يتحقق بها الحصول عليه ثم ادراك النسبة المشتركة الرابطة للوسائط بالغاية ربطاً مؤدياً الى تلك الغاية المقصودة ثم الفكرة المروّية في مايمكن مزاولته من الافعال انصرافاً الى الغرض على وجه يكون ادراكه مكفولاً به

انتزع بطريق الاستقراء والتتبع من الاشياء المحسوسة صفات انزلها منزلة خواص لا تنفك عن تلك الاشياء كما علمت في باب الاستقراء فوضع لتلك الخواص واصحابها الفاظاً واشارات قولية اصطلاحية تدل عليها دلالة اصطلاحية بدليل ان المعاني المجردة الصرفة نفسها يعبر عنها بالفاظ دالة من اصل وضعها عَلَى شيء مدرك بالحس ثم عدل به بالنقل الى المعنى المجرد كما قدمنا وذلك يتضح عند أيسر تأمل · ولااظن انه يوجد من يقول ان اللغات عَلَى ما هي عليه اليوم تكون توقيفية اي منزلة لاختلافها باختلاف الشعوب والقبائل واتساع الاصطلاح فيها بحسب اتساع العلوم والمعارف والاكتشافات ثم لانه لا علاقة طبيعية بين الالفاظ الدالة والاشياء المدلول عليها والاّ كان اللفظ الواحد الدال عَلَى معنى مستعملاً بعينه عموماً بين كل الشعوب وجارياً وروده عَلَى كل الالسن وفي كل زمان ومكان كما ان البكاء لا يختلف باختلاف الشعوب والاماكن والازمان والاسنان فالطفل يبكي كالشاب والشيخ في كل مكان للتعبير عن الوجع والحزن · ثم اي علاقة طبيعية ممكنة بين هذه الاحرف الثلاثة ش م س وبين الجرم السماوي العظيم ولماذا الاعجام لا يستعملون هذا اللفظ كالعرب

وهذا مبحث طويل يستغرق مقالات مشبعة طويلة ولكننا نكتفي بما قلنا الى هنا لان ما قصدناه من البرهان عَلَى القضية الواردة في المتن قد وفاه كلامنا حقه من البيان فحسب · اه

والحال ان ماذكرناه من المعارف اللازمة المطلوبة والافعال المروى فيها يستلزم بالضرورة في صاحبها قوة التجريد والتعميم .

« ٣ » ان الادبية والدين خاصتان مميزتان للنوع الانساني وهما امران يتوقفان على ادراك الكلي بلا محالة وذلك لان الاضافات والشرائع الادبية انما هي مبادىء كلية وضرورية تتولى تدبير الارادة المختارة الحرة وتوجيهها الى الغاية القصوى .

اما التدين او حالة الدين فانما يتوقف عَلَى اثبات وجود الله بالبرهان المستمد من مبدأ العلية وعَلَى معرفة الشريعة الطبيعية التي تفرض عَلَى الانسان الخضوع لالهه والتعبد لربه .

فيتحصل من ثم ان الادبية والتدين ينبنيان عَلَى معرفة الضروري والكلي .

فقد ثبتت ايضاً قضيتنا الاولى وهي ان الناس باجمعهم يدركون المعنى المجرد والاضافات الضرورية والكلية المطلقة عن قيد الزمان والمكان والتي يصير التوصل اليها بتحليل المواضيع المعقولة المجردة . فبقي ان تثبت لك القضية الثانية فنقول :

القضية الثانية

ليست البهيمة تدرك الكلي

(٤٩) نقتصر من البراهين التي تثبت هذه القضية عَلَى مايلي فنقول :

« ١ » البهيمة لا تأتينا ببينة عَلَى انها تدرك الكلي وذلك :

اولاً : مما يوهم ان البهيمة تدرك الكلي ما تتوفر عليه من الاعمال العجيبة المدهشة والحال قد بينا لك في عدد ٦١ من علم النفس ان مثل هذه الاعمال المذهلة يمكن شرح غامضها والكشف عن خوارق اسرارها بما اوتيته البهيمة من ادراك الصور المحسوسة ادراكاً عينياً لامجرداً ثم بتوافق الاشباح التي يتركب موضوعها من نسب عينية وجودية غير مجردة .

ثانياً قد بينا لك قبيل هذا ان معرفة الكلي من شأن طبعها ان تظهر ابداً وفي كل اين بامارات خارجة كاللسان او اللغة والنجاح الشخصي وممارسة الاخلاق والتدين بدين ما

والحال ان الناس يجمعون رأياً واعتقاداً عَلَى ان البهائم لاتبدي شيئاً من مثل هذه الامارات الخارجة فاذاً ليست البهائم تدلي بحجة عَلَى انها تدرك الكلي [1]

(١) م : وينتج من ذلك ايضاً ان القول بان البهائم تدرك الكلي ضرب من التحكم والرأي الفطير
وان عاند مكابر في هذا القول فعليه ان يبين السبب الذي من اجله تبقى هذه المعرفة محجوبة في ضمائر البهائم وكامنة في خزائن نفسها لا تجد سبيلاً للظهور
ثم لو ان البهيمة لها قوة التجريد والتعميم اعني لو أُتيت عقلاً مثل العقل الذي قدمنا تعريفه للزم عنه لزوماً منطقياً ان لا يقف عقلها في مراتب الرقي والانتشار عند درجة عقل الانسان بل لزم ان يفضله فضلاً بعيداً اذ لا مراء ان البهائم منذ اول نشوئها تبلغ مبلغاً من الاعمال تقصر عن ادراكه حياتنا ولو صرفناها في الجد والعناء ومن تلك الاعمال مثلاً عمل النحل والنمل . والحال ليس من انسان يعزو

« ٢ » بل بعكس ما تقدم تبرهن البهيمة بحجة ثبوتية انها عارية عن معرفة الكلي و براء من قوة التجريد والتعميم • وذلك لان ما تتصف به اعمالها من وحدة الشكل والصورة ومن الثبات الذي لا يعتوره تغيير والذي لا يقوم معه النجاح الشخصي ولا يتصور معه معنى الرقي الذي وصفناه كل ذلك ينفي نفياً باتاً كون البهيمة حاصلة عَلَى تصورات كلية • ووجهه ان الموجودات التي أُرفدت بقوة التجريد والتعميم لا بد لها من ان تدرك الغرض الواحد من أوجه مختلفة فحينئذٍ فانها ترى ان هذا الغرض المدرك باوجه مختلفة يمكن التوصل اليه بوسائط مختلفة وطرق متعددة ايضاً •

قال العلامة بوسويت : الم يكن من الامور المذهلة ان البهائم التي يريدون ان يعزوا اليها كثيراً من الحيل لم توفق بعد الى اختراع شيء ولم يخطر لها ان تختلق سلاحاً للدفاع ولا علامة للتداعي والتنادي ولا امارة للاستصراخ استغاثة عَلَى الناس الذين يوقعونها في مصائدهم ويرهقونها وبالاً • فلو كانت تفتكر او تعقل اوتروي فكيف ولِمَ لم تتوافق اصطلاحاً عَلَى علامة من ادنى العلامات واحقر الاشارات وهؤلاء الصم والبكم يصطلحون على التكلم باشارات الاصابع واشد الناس حماقة وجهلاً يفعلون مثل ذلك بينهم • فان رأينا ان البهائم لا تقوى على شيء من مثل ما ذكر ولاحظ لها منه فنرى انها تنحط مرتبتها عن اسفل مرتبة الحماقة انحطاطاً كثيراً وانه من باب جهالة الذهن وسخافة العقل ان

الى البهائم هذه الدرجة من العقل المترقي فاذاً لأن تكون محرومة من العقل بالأولى (المطول)

نعطيها شريرة من اشعته • اه

نتيجة ما تقدم

(٥٠) يتحصل مما تقدم ان الناس قاطبة يدركون الكلي كما اثبتناه في القضية الاولى

وان الناس وحدهم يتفردون بادراك الكلي دون سواهم كما في القضية الثانية

فينتج اذاً ان ادراك الكلي يقوّم فصلاً ذاتياً بين الانسان والحيوان وان اللغة والنجاح والادبية والدين هي جميعها خواص يتميز بها النوع الانساني • ولكن هذه الخواص تبنى عَلَى قوة التجريد (قضية ٢) فاذاً ادراك المعاني المجردة والكلية هو ما به وحده قوام الخاصة الاولية والاصلية للنوع الانساني والمستجمع لكل الشروط التي يقتضيها تميز النوع الانساني تميزاً حقيقياً [1]

---

(١) م : ينتج مما قيل في المتن صدق تعريف الفلاسفة للانسان بانه حيوان ناطق عَلَى ان قولهم الحيوان جنس والناطق فصل ذاتي • فيكون قولنا الحيوان يعقل ويفهم وما شاكل جارياً مجرى المجاز لا الحقيقة • والفصل الذاتي بين شيئين هو ما كان اساساً وسبباً لباقي الفصول بينهما • والحال ان النطق في الانسان هو كذلك فالنطق اذاً هو ما يقوّم الفصل الذاتي بين الانسان والبهيمة

اما البرهان عَلَى الصغرى فهو ان العقل انما هو الذي من اجله الجهاز الآلي في الانسان هو افضل واكمل من الجهاز الآلي في الحيوان • والعقل هو ما يكون به الانسان متكملاً في اعمال الصناعة والفنون ومولوداً من اجل الالفة والاجتماع ومتصفاً بالملكة اللسانية ومتلمساً للتخلق بالآداب وقابلاً للقيام بشعائر الدين • اه

✻ الفصل الثاني ✻

في مابين الحياة الحيوانية (او الحسية) والحياة التي هي فوق الحسية من التفاعل وتبادل التأثير

تمهيد : في موضوع هذا الفصل

(٥١) كثيراً ماحدا بنا سياق الكلام ان استطردنا الى القول بان الادراكات والنزاعات الحسية (او الحيوانية) او السفلية والادراكات والنزاعات النطقية تتفاعلان اعني ان بين الادراكين والنزاعين تأثيراً متبادلاً ·

واما الان فقد حان لنا ان نضم تلك النتف التي جئنا بها متفرقة في معرض كلامنا وان نجمع شتات ما قلناه هناك بطريق الاستطراد والعرض ونستقصي امرها في هذا الفصل الذي عقدناه للبحث عن التأثير المتبادل بين حياة الحس وحياه النطق · فنستخلص من ذلك التأثير المتبادل شرح مافي بعض الاحوال النفسانية من غوامض الاسرار ومعاص الحقائق

وقد جعلنا هذا الفصل على جزئين نبحث في الجزء الاول منهما عن تبادل التأثير بين الحواس والعقل ونتكلم في الجزء الثاني على مبادلة التأثير بين الارادة و باقي القوى الفاعلية المتعددة في النفس · الا ان كلاً من الجزئين لايستقل بحثه عن الآخر بل يداخل احدهما الآخر و يمازجه بحكم الضرورة فنقول :

الجزء الاول

في الحواس والعقل

المطلب الاول

في تكافل الحواس والعقل وتفاوضهما اي تشاركهما

البحث الاول

في الشرائع التي يتدبر بها هذا التكافل

(٥٢) ليس قصدنا هاهنا ان نستقصي الكلام على النسب والعلاقات الكائنة بين ما يسمونه عموماً الجسد والنفس فقد قدمنا ان الحياة الحيوانية الحساسة وايضاً الحياة النطقية تتعلق كلتاهما بسلامة الآلات وصحتها وتتبعان ما ينال القوة الحيوية العصبية من الطوارىء والتقلبات وان الروح في دوره يرتكس فعله على الجسم كما ابنا ذلك في شهادة حوادث متعددة مما يغنينا عن مراجعة ذلك هاهنا

وانما قصدنا هنا ان نبين مابين وظائف الحواس وافعال العقل من مبادلة التعلق القريب · ومن هذه الجهة نرى ان تأثير الحواس على افعال العقل امر واضح لايشوبه ريب لان من شان الحواس ان تقدم للعقل الموضوع تداوله وتزاوله فاعليته · وكذا بالعكس فان القوى الفاعلة العليا توقع اثرها على الوظائف الحسية · الا ترى ان الانسان اذا استغرق

متبحراً في عمل عقليّ فلا يرى ما يجري حوله وهو وان تكلم الناس عن جانبيه او تشاجروا لايسمع شيئاً فيقال فيه انه ذهل مدة اي ساهي الفؤاد ذاهب العقل عما هو اجنبي عن تصوره المستولي عليه الآخذ بعقله ·

فيكون السهو او التدله Distraction (تشتّت العقل) نتيجة عن انحصار فعل العقل في دائرة موضوع واحد ودليلاً على استجام القلب بشيء دون غيره · وانما هذا الواقع اي السهو والذهول وما شاكله من الوقائع النفسية الغامضة يمكن شرح ما استغلق منه بالقاعدتين النفسيّتين التاليتين

« ١ » اولاهما تقول ان كل فعل من افعال انما له صدى في غيره اذ يرتد اثره على غيره من الافعال

قال القديس توما ان فعلاً اذا اشتد فيكل فعلاً آخر ويعوقه عن الظهور · اه

« ٢ » اما القاعدة الثانية فتقول ان الارادة المختارة تأمر وسائر قوى النفس الفاعلة تنفذ امرها فينتج من ثم ان للارادة ايضاً ان تخمد شيئاً من قوة وظائف الحواس الفاعله وتكلها تمهيداً لفعل القوة الناطقة وتمكيناً لها من الانتشار

وان هاتين القاعدتين النفسيتين مع القواعد التى تتولى تدبير تلاحم الاشباح وتآلفها (عدد ٥٩ من الفرع الاول من علم النفس) تكشف لنا القناع عن طبيعة ما يطرأ على الانسان من الاحوال النفسية الشاردة عن قوانينها وغير المستوية كما هو الحلم والرؤى والهراء او الاضغاث

التخيلي Hallucination والجنون والصابة Délire والنوم الطبيعي والتنويم المغناطيسي Magnétisme والتنويم الجلي او الاصطناعي او التهجاع Hypnose (م: كما سوف ترى في بابه)

ولكن قبل الدخول في البحث عن هذه الاحوال الشاردة عن قانونها المعتاد يترتب علينا ان نحلل حالة النفس المستوية المألوفة كما هي حالة اليقظة والحالة التي هي ضدها اي حالة النوم فنقول

البحث الثاني
في حال اليقظة

(٥٣) ان الحواس اذا تركت وشانها فانها تدرك وكذلك المتخيلة والحافظة توقظان الصور المتشبحة والاذكار المودعة في خزانتهما وتركبها وتلتمس الارادة السفلى الخيور المحسوسة والعقل يفكر ويحكم ويبرهن والارادة تتصرف سعياً نحو الخير الكلي او الخيرات الجزئية المتفرعة عنه او المؤدية اليه ·

وانما هذه القوى الفاعلة المختلفة الموجودة في النفس يتميز بعضها عن بعض تميزاً واضحاً جلياً بحيث اذا كنا في حالتنا المعتدلة السوية فلا نكاد نعرّض لخطر خلط بعضها ببعض بل تسهل علينا التفرقة بينها وخصوصاً التفرقة بين تصور موضوع وصورته او ذكره وزد عليه ان هذه المظاهر الحيوية في حالة استوائها واعتدالها انما هي منوطة التعلق بالارادة الحرة المختارة وخاضعة لها ولو على وجه سلبي

ذلك أن الارادة المختارة بما لها من السيطرة عَلَى نفسها وعلى باقي
افعال النفس يمكنها متى شاءت ان تصرف فاعلية الحواس او فاعلية العقل
وتدفعهما ولو بعض الدفع الى الوجهة التي هي عندها الوجهة الفضلى ولها
ايضاً ان تصدهما ولو بعض الصد عن ملاحقة ما كانتا اندفعتا اليه طوعاً
لاشك ان المتخيلة مثلاً تتم عملها طوعاً متدبرة فيه بشرائعها المألوفة التي هي
شرائع التلاحم والتشابه ولكن عملها هنا قد يكون دائماً تحت سيطرة
التروي و بتدبير الارادة المختارة

وليس يتم لنا ذكاء الذهن ورقيُّ الفكر بمجرد تأثرنا عن محسوسات
كثيرة او تشبح صور متعددة فينا وانما العامل القوي والاصليّ لانتشار
الفكر ونمائه هو سلطان الارادة الحرة عَلَى افعالنا المدركة

وان ما يدركه الضمير من تقابل الاختلاف الطبيعي الحاصل بين
الادراكات الحسية وبين تشبحات الصور في المتخيلة ثم السلطان الذي
للارادة المختارة عَلَى كل قوة فاعلة نفسية تتصرف به فيها امراً ونهياً لهما
خاصتان مميزتان لحالة اليقظة عن غيرها من الحالات

فان نقص او زال سبب من السببين المتقدمين حصل في الانسان
حالات مختلفة من نوم وحلم ورؤى واضغاث وهذاء الى ما شاكل مما يضاد
حال اليقظة

البحث الثالث
في النوم والحلم والاضغاث [1] التخيلي

(٥٤) ان حالة اليقظة لاتظل مستمرة عَلَى كيانها وانما هي حال
متقطعة لان القوة الفاعلة النفسية التي تتميز بها حال اليقظة يلحقها كلال
ويتنابها من حين الى آخر انكسار حدة ان لم يتوقف عملها توقفاً تاماً
والحالة التي تخمد فيها حدة افعالنا الحيوية وتهجم علينا فيها غشية
بحيث تضعف فينا او تزهق عنا معرفة الاشياء الخارجة ومعرفة افعال
نفسنا هي الحالة التي تعرف بحالة النوم- وانا لانتعرض هنا للبحث عن
اسباب هذا الخمول بحسبما يفيدنا علم منافع الحياة

وقد رأيت ان التمييز بين مواضيع ادراكاتنا اي تصوراتنا وبين
موضوع متخيلتنا واوهامنا انما هو امر يتبادر اليه ذهننا بداهة وبلا عناء
فنفرق بين الشيئين ابتداء ببادرة المقابلة بينهما وعليه فبقدر ما تضعف
فينا قوة الانتباه الى الاشياء الخارجة او نصرف عنها نظر الفطنة مسترسلين
الى مايعن لنا من مدركات الخيال راكنين متن مايطيب لنا من الاوهام
فيقال حينئذ اننا استسلمنا لهواجس الخياليات

(١) م: الاضغاث مصدر أضغث الحالم الرؤيا جاء بها ملتبسة مختلطة ووصفناه
بالتخيلي للاشارة الى اننا أردنا معنى حصوله في اليقظة لا في الحلم والدلالة عَلَى ان ما
يحصل في الخيال من الصور لا وجود له في الخارج و يسمونه بلغتهم Hallucination
و يريدون به شعوراً متولداً عن احتداد المتخيلة او عن مرض مفسد لا صادراً عن
موضوع وجودي كما سترى في المتن . اه

وعلى قدر ما تثلم فينا حدة الادراك يتشحذ ماضي المتخيلة ولا تلبث تلك الخيالات الوهمية الا وقد تحولت شيئاً فشيئاً الى صورة حلم فتندفع بقوة غريزية الى مخاطبة مواضيع تلك الخيالات طوراً بالاشارات وتارة بالايماء وحيناً بالكلام كانها اشياء متحققة وجودية وان الانسان اذا استولت عليه متخيلة قوية او اعترى مراكز اعصابه مرض مفسد فينقاد مستسلماً لاضغاث خيالية حتى لا يعرضها على ما يدركه مما حوله من الاشياء فقد يتفق له حينئذ ان ينزل الصور المتشبحة في باطن متخيلته منزلة اشياء حقيقية وجودية فتوهمه ان لتلك الصور المرتسمة في الباطن موضوعاً يناسبها في الخارج مع كونه معدوماً لا حقيقة له هو ما يسمونه الاضغاث التخيلي او التوهم والتخيل ·

واما في حالة النوم فان الانتباه يخرج عن ولاية تدبير الارادة المختارة فتاتلف الصور وتتركب التصورات طوعاً لامرة علل اخرى غير الارادة وزد عليه ان المتخيلة والعقل يفوتهما الدليل المصلح للادراك وهذه حال يستتب فيها السلطان لتخيلات شاردة عن ضبط التدبير نادّة عن نظر الانتقاد وهي الحال التي يطلقون عليها اسم الحلم حقيقة

فقد فهمت اذاً ان ما في الاحلام من الاضغاث المختلطة التي لا يلحمها رابط وجدة انما سببه فوات الانتباه الارادي وقد يتفق ان تتألف تلك الاحلام وتتحد بضرب من الاتحاد وحينئذ فالسبب في التحامها وتوافقها هو الشرائع المعروفة بشرائع التآلف البديهي الاتفاقي او يكون السبب في ذلك ان النفس استفزتها هزة نفسانية شديدة ملكت قيادها ·

فاذاً السبب الشارح للاضغاثات التخيلية واوهام الاحلام الخداعة انما هو ذهاب الادراك وفوات التفكر · فتامل

البحث الرابع

في الجنون والهذيان او الصابة Délire

(٥٥) ان الانسان اذا كان في حال اعتداله واستوائه فهو ولي عقله وارادته يتصرف فيهما برأيه المختار · واما اذا خرج عن حالة استوائه هذه بحيث لم يعد يملك امر نفسه بل فقد ما له عليها من الولاية المروّية الحرة اعني انه لم يعد يقوى على صب انتباه قواه المدركة على الاشياء الخارجة ولا على توجيه افعاله الى غاية معقولة ومشيدة فانه يوصف حينئذ بالجنون [1] هو مجنون مختل العقل او الشعور ·

فحالة الجنون حالة يفقد فيها المرء قوة التدبير الرشيد فتتألف فيه الاشباح والاميال على سوم هواها من دون ان يكون لقوة الادراك على القوه المتخيلة امرة مطاعة او عين منتقدة فتسيب هذه مطلقة العنان تتلاعب بها سبا ايدي الاوهام والاحلام فهذه هي حالة الجنون

واما الصابة فهي ضرب من الجنون الموقت الزائل او المقطع وكثيراً

---

(١) م : يسمون المجنون بلغتهم Fou أو Aliéné من لفظة Alienus a se لاتينية مركبة معناها اجنبي عن نفسه وخارج عنها و يسميه العرب مجنوناً من اعتراه الجنون والجنون من جنّه الليل ستره واظلم عليه فكأن عقله اظلم وفسد وزال واختل فلم يعد يدرك ما له على نفسه من الولاية بروّيته واختياره وكذا يتوافق اصطلاح اللغات · اه

فيه ذكر ماحدث له في غفقته الاولى

واما الحالم فقد يذكر عند يقظته ماحدث له في نومه وحلمه

البحث السادس

في الايهام والتوهم (١)

(٥٧) الايهام في اصطلاحهم هاهنا عبارة عن فعل يثار به في في الخيال شبح قريب يستدعي غيره من الاشباح التي تزاوجه وتصاحبه

(١) م : الايهام مصدر اوهم وهو ما يعبرون عنه في لغتهم بلفظ Suggestion والتوهم يسمونه في لغتهم Autosuggestion حصول الوهم من النفس وفيها . والوهم يراد به هنا ما تخترعه القوة المخيلة اختراعاً صرفاً من عند نفسها عَلَى نحو المحسوس وما يقع في القلب . ورأينا ان هذا اللفظ يعبر عن قولهم Suggestion بعض التعبير فان لفظة Suggestion مشتقة من Subgerere فعل لا تيني معناه وضع تحت شيء ثم استعملوه للدلالة عَلَى وسوس له شيئاً واوعزه اليه . ولعلّ لفظ التخيل يفي بالدلالة علي معنى Suggestion لان التخيل في اصطلاح المنطقيين ايقاع خيالات تتأثر منها النفس قبضاً او بسطاً فتنفر او ترغب بواسطتها وعليه فيكون لفظ التخيل دالاً عَلَى ما يراد به عندهم بلفظ Autôsuggestion والتخيل بمعنى اللازم يدلّ به عَلَى حصول تلك الخيالات في النفس ومنها . وكذا لفظ التوهم . ولكننا فضلنا لفظ الايهام عَلَى التخيل جرياً عَلَى اصطلاح اهل البديع اذ الايهام عند هولاء هو لفظ له معنيان قريب وغريب فاذا سمعه الانسان سبق الى فهمه القريب ومراد المتكلم الغريب . فكان بين الايهام بالمعنى المذكور وبين معنى اصطلاحهم Suggestion وجه شبه كثير لان لفظ Suggestion مستعمل عندهم للدلالة عَلَى اثارة صورة قريبة تستدعي غيرها قصداً الى حمل المؤثر فيه عَلَى فعل ما تتشبح صورته في الذهن كما رأيت في المتن والله اعلم . اه

ليحمل المرء بذلك عَلَى مباشرة الفعل الذي اوقظت صورته المرتسمة في الخيال .

وان شئت ان تعرفه من جهة مافيه من معنى الانفعال (اي اذا اعتبرت فيه معنى المسبب او المفعول لامعنى السبب او الفاعل) فقل : الايهام اثر موقع عَلَى محل ومقبول منه بلا سبق رضى من ارادته المختارة . والحالة التي يكون فيها المرء مستعداً لوقوع الوهم عليه وقبوله بلا معارضة ولا ممانعة يطلقون عليها في لغتهم لفظ Suggestibilité اي استعداد لقبول الايهام والناس جميعهم هذا الاستعداد لقبول الوهم او للتخييل ولكن مع تفاوت بينهم

اذا قلت لرجل مثلاً عَلَى جبهتك ذبابة فتراه للحال يسارع بيده الى طردها مذعناً لقولك وعاملاً به بلا تردد ولا تفكر فكأنك فتنته بقولك واوقعت فيه الوهم .

واحذق الناس ايهاماً اي اذكاهم في ايقاع الاوهام هم المشعوذون والدجالون والخداعون

وكذا يصدق هذا الوصف عَلَى المداره (محامي الدعاوي) والمعلمين والتجار وغيرهم فان هؤلاء موهمون بضرب من الايهام قد يكون ممدوحاً

واخص الاسباب التي تجعل المرء مستعداً لقبول الاوهام حدة المخيلة وفوات الانتباه والتروي

والايهام ليس يكون دائماً مفعول فعل من الخارج اذ قد يحصل في المرء بفعل نفسه عن تعمد ومعرفة منه او عن غير تعمد ومعرفة وحينئذ

ماتصحب بعض الامراض كالحمى التيفودية وغيرها ومن علاماتها كثرة الهذيان والاضغاث التخيلي واخص ماتعرف به ذهاب الانتباه وافن الفطنة ·

واما اذا زالت عن الارادة امرتها على الشهوات وسلطتها على الافعال الخارجة جن الانسان لهذا السبب خاصة فجنونه يعرف بالجنون السبعي تشبيهاً لصاحبه بالسبع لما يظهر معه من الحركات التمردية [١]

البحث الخامس

في التغفيق [٢] الطبيعي

(٥٦) حال التغفيق يختلف كثيراً عن حال الحلم الاعتيادي

(١) م : اما الرعونة ويسمونها البلاهة العارضة ثم الحمق فليسا من انواع الجنون وانما هما حالتان عارضتان او موروثتان تكون فيهما فاعلية النفس ضعيفة او فاسدة باطلة ·

واخص الاسباب الفاعلة في افساد القوى النفسية التأسل او الوراثة ومعاقرة المسكرات والافراط في الشهوات البدنية اما التأسل فالمجمع عليه اليوم انه علة للاضطرابات الدماغية التي تنتقل الى البنين وكذا الجنون بانواعه قد يكون موروثاً ينتقل الى البنين

وقالوا التأسل من اكبر العوامل في الضوى ويراد بالضوى Dégénérescence هزال في الخلق والنجابة ووصفه الضاوي (بتشديد الياء) وهو ان يجيء الولد اقل قوة ونجابة من اقاربه الادنين · ولهذا قد حرمت الكنيسة ومن قبلها الشريعة الموسوية التزوج في ضمن درجات معلومة مسماة من القرابة الدموية · اه

(٢) م : التغفيق مصدر غفّق اذا نام وهو يسمع حديث القوم او نام في أرق وهو ما يعبرون عنه في لغتهم بلفظة Somnambulisme

لان المغفق لايفقد استعمال حواسه جميعها اذ ان ادراك النظر والسمع وخصوصاً ادراك اللمس تبقى فيه سليمة صحيحة ·

فالمغفق ينتقل من محل الى آخر بحذق ولباقة لاتكاد تراها له في حال اليقظة وهذا دليل على ان الارادة هي المديرة للقوة المحركة فيه الا ان مراقبته للاشياء الخارجة وحركاته الارادية يكون نطاقها في حال الغفقة اضيق منه في حال اليقظة ·

حكى بعض الرواة عن رجل اسمه كستلي قال انه في حال غفقته كان يوقد سراجاً ليكتب فان اطفأه آخر واوقد سراجاً غيره فكان يخيل له انه في ظلمة حالكة ثم يتحسس ليوقد سراجه ثانية

فحالة المغفق اذاً اشبه بحالة من استغرق متبحراً في عمل اشغله عن الانتباه الى ما سواه ·

وهذا فرق اول بين الحالم والغافق · واما الفرق الثاني وهو خاص بحال الغفقة · فهو ان الغافق اذا استفاق من سباته فيمحي من ذهنه ذكر ما حدث له في حالة غفقته واعجب من ذلك انه اذا غفق مرة ثانية فيجي

ويقال السبات والتهويم ابتداء النوم اذا اخذ في الرأس ويتقدم ذلك النعاس وهو فترة في الحواس او مقاربة النوم وقيل يرادفه الوسن · فاذا زاد على السبات فسكنت بعض الحواس لا جميعها فهو التغفيق واذا سكنت جميع الحواس فهو الاغفاء فاذا طال النوم واستحكم فهو الرقاد وهو النوم الطويل او هو خاص بالليل فاذا ثقل نومه حتى لا ينتبه بالصوت قيل استثقل الرجل وهو مستثقل ويقال اثقله النوم فان زاد ايضاً قيل سبخ وهو اشد النوم واثقله

(عن كتب اللغة)

فيحصل في المرء ما يسمونه التوهم او التخيل Autosuggestion

وان التوهم قد يكون سبباً لامراض تعرف بالامراض الخيالية الوهمية فالوسواس مثلاً والترفض في المذهب والتصلب في الرأي والتعصب والملكة المستولية السائدة جميع ذلك من ضروب التوهم· والخلاصة ان الايهام استثارة صورة اوشبح يحمل عَلَى الفعل فاذا كان لايحمل عَلَى الفعل فليس من قبيل الايهام المراد هاهنا

والذي يشرح لنا سرما في الايهام انما هو السنّة النفسية التي اومأنا اليها من قبل وهي كل تصور موعز بـه (موهم) ومقبول فيصبو الى ان يصير فعلاً وان شئت ان تتكلم عَلَى طريقة علم المنافع الحيوية فقل كل خلية من خلايا الشوكة الفقارية اذا وقع عليها تأثير فعل حسي فانها تفعل هي في الالياف العصبية المحركة وفي آلات الحركة التي من شانها ان تحقق موضوع ذلك التصور

ثم اعلم ان الايهام لايقع عَلَى الارادة مباشرة او بالمماسة · بل يفعل فيها بواسطة المخيلة والشهوة او النزاع الحسي لانه يلقي الى المحل الموهم موضوعاً يحمله عَلَى الفعل[1]

والحالة التي يسود فيها سلطان الايهام هي مايسمونه التهجاع Hypnose

(١) قال القديس توما : ليس من خليقة يمكنها ان توقع عَلَى الارادة البشرية اثرها بطريق المباشرة بل جل ما يمكن الخليقة ان تتوصل الى الارادة بطريق المواربة والتسبب بأن تقدم لها موضوعاً يستميلها بشدة او بخفة اعني انها اي الخليقة تتوصل الى الارادة من طريق الاقناع · ف ٩ من س ٢٢ من مقالته في الحق

البحث السابع

في التهجاع[1] Hypnose (السبات)

(٥٨) التهجاع (في اصطلاحنا هنا) عبارة عن حالة واسطة بين اليقظة والنوم[2] قد تحصل في المرء بقوة وسائط خارجة اصطناعية واخص مايتقوم به عَلَى مايلوح لنا انه حالة قبول للايهام عَلَى وجه غير مستوٍ يكون فيها المرء الهاجع او المنوَّم تحت سلطة المنوِم (بكسر الواو) منقاداً له انقياداً كاملاً او ناقصاً ·

واما الوسائط التي تستعمل لالقاء هواء هذا الضرب من السبات الذي سميناه التهجاع فهي كثيرة ومختلفة · والعنصر الجوهري في الوسائط المذكورة انما هو الايهام (بالمعنى الذي شرحه الماتن في البحث المتقدم) فان الهاجع انما يهوَّم لان السبات يرين مستولياً عليه اعني ان النوم يغلب عليه لانه ألقي عليه بطريق الايهام ·

(١) م : التهجاع مصدر هجع نام نومة خفيفة ويرادفه السبات · والتهويم من هوَّم وقيل هذه الالفاظ تدل عَلَى اول النوم والنوم الخفيف وقد عبرنا بالتهجاع او السبات عن قولهم Hypnose لفظة يونانية معناها النعاس ونقلوها للدلالة عَلَى النوم الذي يأخذ في الرأس بقوة وسائط خارجة وكانوا يسمونـه من قبل التنويم الاصطناعي او التنويم المغناطيسي · اه

(٢) م : يعني انه ليس حال يقظة مستوية ولا حالة نوم مستوٍ بل هو نصف نوم ونصف يقظة او هو ضرب من النعاس او التخدُّر ويرادفه السبات او هو ضرب من الذهول والتدلُّه

انما الذنوب التي تنسبون ارتكابها لاصحابكم هؤلاء هي ذنوب معمل
صناعتكم · ان منومكم (بفتح الواو) يعرف من نفسه ان عليه دوراً يلعبه
في مرسح روايتكم فيقوم به بسلامة ضمير تعطونه سكيناً من ورق ليطعن به
صدر قريبه فيعلم ان سكينكم غير مؤثر ولا مودٍ بالحياة فيطعن به عدوه
الموهوم في صدره بلا هيبة ولا خوف · اه

قد يمكن ان يقع بعض حوادث يرتفع فيها الضمير ويستولي الايهام
استيلاء متغلباً ولكن مثل هذه الحوادث لو حصل يجب احصاؤه من
الحوادث المتعلقة بالسكر والصابة ومثل هذه الحوادث لاينبغي ان تتخذ
قياساً او تنزل منزلة ضابط عام لندورها ولوقوعها منافية لكثير من الحوادث
الواقعية المشاهدة · فكم من شخص شديد القبول للايهام يدفع عنه تأثيره
متغلباً عليه ولو تكرر فعله وذلك فيما اذا كان الايهام يحمله على فعل ما لا
يوافق تهذيبه السابق واخلاقه التي تعودها وجرت عليها سيرته

هذا وكيفما يكن من الامر فطبيعة التهجاع مسئلة لابثة في غموضها
وكامنة في خباء إشكالها ·

ولكنه من المقرر ان حالة التهجاع هي اشبه بحالة النوم واظهر خواصها
انها استعداد لقبول الايهام على نحو عظيم وقدر كبير لا يضبطه قياس

فان المهجع او المنوم تنبو حواسه عن العالم الخارج شاردة عنه لا
يعلق بها الا صوت المنوم (بكسر الواو) واشاراته وحركاته فهو اشبه برجل
استغرق ذهنه منجراً في عمل عقلي فشغله عن كل ما حوله فلا يرى ولا
يسمع شيئاً مما يحدث حواليه وعلى جانبيه ·

والسرّ في صناعة التنويم او التهجيع ان صاحبها يعالج من يريد
تنويمه بحذاقة فنه فيفتن حرية مخيلته ويمحو ارادته الشخصية كلها
او بعضها ·

الجزء الثاني

في الارادة وباقي القوى النفسية الفاعلة

المطلب الاول

في ان افعال النفس المختلفة تؤثر في الارادة

(٥٩) يقع التفاعل بين افعالنا جميعها فيؤثر بعضها في بعض
بالمبادلة · قد بينا في ما قلنا الى هنا ان بين الحواس والعقل تأثيراً متبادلاً
فهات الان نتكلم على الارادة من جهة ما لها من النسب مع سائر افعال
النفس فنقول :

« ١ » ان الذي يوقع على الارادة التأثير الاوليّ والقريب انما هو
العقل اذ يحضر لها موضوعها الخاص الذي هو الخير المجرد اي خيرية
الاشياء

« ٢ » اما الحواس الباطنة والظاهرة فانها تؤثر في الارادة تسبباً وعن
بعد لانها تؤثر فيها بواسطة العقل اذ تحضر للعقل الخيرات المحسوسة
بصورة شهية او اشهى ·

« ٣ » اما النزاع الحسي فتأثيره يقع على الارادة عن قرب

وبالمباشرة · فاذا كان موضوع الارادة موافقاً لموضوع النزاع الحسي فتستفيد الارادة العليا من النزاع الحسي عوناً وقوةً ويحصل خلاف ذلك اذا تعاند موضوعا الارادة والنزاع بان يتخالف موضوع الميلين في الانسان لان الارادة حينئذ تفقد من القوة والنشاط قدر ما اعطيه الميل الحسي بناء عَلَى القول الشائع بين المدرسيين وهو : ان فعلاً اذا اشتد كثيراً فيوقف فعلاً اخر

واما الشهوات والآلام فتفعل في الارادة عن بعد و بواسطة اذ تشوّش حكم العقل وتفسد عليه رأيه

« ٤ » واخيراً ان حياة النشوء تؤثر عن بعد في حياة الحس وحياة النطق بوجه العموم وفي الارادة بوجه الخصوص · فما اكثر الحوادث التي تدل عَلَى ان الصحة والامراض تؤثر كثيراً في استعدادت النفس الادبية وكذا بالعكس اعني ان حالة النفس الادبية تفعل في حركات الحياة النشوئية الآلية بان تجعلها قياسية مستوية اوشاذة مختلة ·

المطلب الثاني

في ان الارادة تفعل في باقي افعال النفس

(٦٠) ان الارادة تأمر جميع النفس الفاعلة الا ان امرها وان لم يكن جائزاً عَلَى وجه الاطلاق وممضواً عليه فهو مع ذلك محقق النفوذ وكان علماء اللاهوت الادبي الاقدمون يقولون ليس سلطان الارادة بسلطان استبداد واستقلال وانما هو سلطان سياسة واليك تفصيل ذلك :

« ١ » توقع الارادة اثرها عَلَى العقل بتوجيه رائد انتباهه الى الموضوع المستحضر له او بصده عنه · واذا وقف العقل بازاء قضايا هي من عالم الامراي من عالم النظريات فالارادة تفعل فيه ترغيباً او تنفيراً فتزيد اذعانه شدة او تضعفه فينفر [1]

« ٢ » ماثبت للارادة من الاثر والفعل بالقياس الى العقل فهوثابت لها بالقياس الى سائر القوى المدركة الحسية ويجري فعلها بواسطة هذه القوى عَلَى شهوات النزاع الحسي · الا ان فعلها عَلَى هذه القوى الحسية اضعف واقل شدة منه عَلَى العقل ذلك لان هذه القوى من طبعها ان تكون آلية ·

« ٣ » ايضاً تفعل الارادة في الشهوات والآلام فعلاً قريباً بان تثير فورتها او تكسر سورتها ولكن ذلك لايتم لها الا عَلَى قدر ما وقياس ما · وفعل الارادة على الشهوات اشبه بما ذكرناه من فعل الشهوات على الارادة ·

---

(١) م: يشبه ان في تسلط الارادة عَلَى العقل تناقضاً لان فعل العقل يسبق فعل الارادة فهو المكلف ان يحضر للارادة موضوعها فليس يكون للارادة امرة عليه · ولكن ما يظهر متناقضاً ليس كذلك في التحقيق لان الارادة اذا احضر لها العقل الخير المجرد الكلي فتتحرك اليه ولكن لها ان تريد جميع الخيرات الجزئية التي تنطوي تحت شمول الخير الكلي · والحال ان فعل العقل هذا الواقع منه الآن هو في عين الارادة فرد من افراد الخيرات الجزئية وعليه فالارادة بالخيار فيه تريده اذا شاءت وعَلَى تقدير انها تريده فانها تحرك قوة العقل الفاعلة وتصرفها الى الجهة التي تريدها · فتأمل ·

واما ما يستعمل للتنويم من التريت والاهداء [1] والايماء باليد والاشارات وتحديد الاعين فانما هي وسائل تتخذ لتقوية قاطع الايهام اذ تجسمه في هيئة فعل صالح لان يستوقف انتباه المقصود تنويمه وهذا هو المذهب المشهور

ومهما يكن من هذا الرأي فالتهجاع من خواصه المميزة له انه حال يكون فيها المرء قابلاً لوقوع الايهام عليه وقوعاً حاصلاً عَلَى طريقة غير مستوية اسيے غير جارية عَلَى قياس وقاعدة

والاستعداد لقبول السبات يظهر بهيئات مختلفة متعددة [2] وقد يتمادى فيه الى مدى بعيد حتى تولد عن ذلك مسئلتان عويصتان التاث عَلَى القوم حلهما:

« ١ » اولاها اصحيح ان الايهام يقع على الانسان بالرغم عنه و يفعل فيه عنوة ٠

« ٢ » ثانيتهما اصحيح ان الايهام اذا اوقع عَلَى شخص فقبله فيستولي عَلَى قياده استيلاء متغلباً مطلقاً الى حد ان لايبقى له محل اختيار وحرية فتنفي عنه المطالبة بافعال نفسه

(١) م : التريت مصدر ربَّت فيقال ربتت الام صبيها اذا ضربت بيدها عَلَى جنبه قليلاً لينام و يرادفه الاهداء مصدر اهدأ الصبيّ اي جعل يضرب عليه بكفه و يلمسه خفيفاً ويسكته لينام

(٢) م : ليس الرجل اقل قبولاً له من الامرأة٠ واقبل له من كانت فيه قوة الانتباه اثبت واشد و بخلافه من كانت حدة الذهن فيه مثلومة او كان ابله او احمق او معترى بالجنون ٠ اه

فهاتان مسئلتان لم يؤت عَلَى حلهما الى الان

« ١ » الضابط العام المعول عليه عند المنوّمين بالتنويم المعروف بالتنويم المغناطيسي ان نجاح فعلهم يقتضي رضىً انفعالياً من قبل المنوَّم (بفتح الواو) ولقد دلَّ الاختبار المتكرر ان المقصود تنويمه اذا اصر عَلَى رفض رضاه فطرق التنويم تذهب جميعها سدىً وفي عرض الحائط ٠ وقيل خلاف ذلك اعني ان المزاولين لهذا الضرب من ضروب الشعوذة يذكرون حوادث كثيرة يدعون انهم تغلبوا فيها عَلَى اشد المقلومات ففازوا بالغرض ٠

ولكن الواقع المشاهد ان المقصود تنويمه اذا اعطى رضاه للمرة الاولى فتجديد تنويمه ينقلب سهلاً وميسوراً شيئاً فشيئاً ٠

« ٢ » اما المسئلة الثانية اعني ان الايهام الذي يجسم الصورة في هيئة الفعل هل يقوى عَلَى حمل شخص عَلَى فعل الشر والذنب حملاً غير ميسور الدفع فيجاوب عليها المجربون من مدرسة ننسي Nancy بالايجاب بشاهد الامتحانات الكثيرة التي بينت ان بعضاً من المنوّمين في حال تهجاعهم وفي حال يقظتهم قد اتوا عند وقوع الايهام عليهم افعالاً تعد من باب السرقة او التزوير او القتل فيما لو كانت تلك الافعال حصلت عنهم في حال اعتدالهم واستوائهم

ولكن هذا القول لايستقيم ولا يثبت عند محك الانتقاد الصحيح عَلَى ماقاله رداً عَلَى ذلك شركو ودلبو Charcot و Delbœuf وغيرهما حيث قالوا :

باختيار منها واما لنقص طبيعي فيها ٠

اما انحرافها باختيار منها فحق البحث عنه لفلسفة الاخلاق والآداب [1]

واما انحرافاتها الخلقية فمن شأن علم النفس ان يتكلم عليها٠

فالنقص الاول هو عدم الثبات او الجزع وهو نقص من لا تستقر اخلاقهم بل هم يركبون متن اهوائهم وعلامتهم سرعة التقلب لايلبثون على حال ولا تجري اشواقهم وافعالهم على شيء من الترتيب فلا تتناسب ولا تتوافق وتراهم لايلاحقون بصبر سعيهم نحو الغرض الذي اختاروه عن روية ورشد ٠

وخلل الارادة الثاني البَهَل [2] Aboulie والمميز له سقوط الهمة ووهن العزيمة وصاحبه سليم آلات الحركة زكيّ العقل صحيح الرأي يدري ماينبغي له فعله ولكنه لايجد من نفسه عزيمة ماضية على الفعل

وقد يتفق ان يستولي على الارادة ضرب من ضروب الافراط

(١) مم · خلل الارادة الذي يقوم بانصرافها عن الغرض الحقيقي للطبيعة الانسانية يسمى زلة وأيمة اللاهوت الادبي يسمونها خطية والخطية تكون خفيفة وتكون ثقيلة ٠ وكما ان الفضائل تعد الارادة وتهيئها لتوخي الغرض الادبي ولاتخاذ الوسائط المؤدية اليه كذلك الارادة مستعدة لقبول ملكات رديئة تعرف بالرذائل وهذه الملكات تميل بها الى ماهو ضد الغاية الادبية ٠ وانما شأن التهذيب ان يقوّم هذه الاميال المعوجة المنحرفة ويستأصلها ليغرس بدلاً منها الملكات الحسنة التي هي الفضائل

(٢) مم : البهل مصدر بهل ومنه الباهل وهو المتردد بلا عمل وربما جاء الخبل والبله بهذا المعنى ٠

في الهمة والقوه فتستفزها بعض النزعات الشديدة التي قد تتغلب عليها فتفعل بلا رضى واختيار وهذه الحال توصف بالحال الدافعة Etat impulsif اذا بلغت اشدها من الارادة انقلبت حماقة او جنوناً ادبياً [1]

وان بين هذه الحالات التي يصفونها بانها حالات طبية وبين ما يقابلها من حالة كمال الارادة اوساطاً لايمكن تعيين اشخاصها لانها لا نهاية لها ٠

هذا وكل ماذكرناه من الحوادث يدل دلالة جلية على ان بين الافعال المختلفة التي الانسان مبدأها ومحلها تضامناً وتكافلاً باطناً لتعلق تلك الافعال بعضها ببعض تعلقاً شديداً لايقبل الانفكاك

(١) مم : الارادة الكاملة تسترشد العقل في اختيار الغاية ثم تتلمسها ساعية في ادراكها سعياً حثيثاً متواصلاً متخذة لها الوسائط المؤدية اليها ٠ فترى ان الكمال الاول للارادة القويمة المستوية يتركب من تحريها غاية واحدة دلتها عليها الحكمة والرأي النطقي السديد ومن تلمسها هذه الغاية بنشاط وثبات وصبر ثم من توجيهها اليها جميع قواها٠ ويضاد هذا الكمال الجزع الذي وصفناه٠
والخلة الثانية التي تمتاز بها الارادة الكاملة هي انها تتطلب الغاية بشدة ترشدها الفطنة وتدبرها لانها تريد الغاية ارادة قوية وفعالة ومستمرة بحسبما يوجبه عليها العقل ويرشدها اليه الرأي الصحيح ٠ وهذه الخلة وسط بين خللين او انحرافين انحراف من قبيل الزيادة وانحراف من قبيل النقص ٠ اما الانحراف من قبيل النقص فهو البهل او الخبل واما الانحراف من قبيل الزيادة او الافراط فهو الحماقة او الجنون الادبي (مطول)

ان القائلين بالجوهرية يقولون بوجود شيء ساكن وقارّ وراسخ تتوالى عَلَى سطحه حوادث متعاقبة توالي القشور فيقولون والحال ان انا لايتناوله قط ادراكنا الا في حال ماهو فاعل وكل فعل من الافعال التي تصدر عنه لاحقيقة له ولا هوية وجوديّة وانما هو خيال ووهم · وعليه فايّة حاجة لوضع انا جوهراً وطبيعة ونفساً عَلَى حين ان انا في كل حال من احواله هذه هو نادّ عن ادراكنا نافر عن متناول فهمنا ولِمَ القائلون بالجوهرية ينظرون الى الحقيقة الوحيدة التي تقف تجاه ضميرنا وقوفاً واقعياً نظرة امتهان واستخفاف · الى هنا مايقولون

واما نحن فنجيب: جهل الخصوم او تجاهلوا ان القائلين بالجوهرية لهم ابعد من ان يقصدوا معارضة الطبيعة بفعلها والجوهر بعرضه عَلَى حد ما تعارض هوية ا بهوية ب مثلاً عَلَى ان حقيقة ب هي غير حقيقة ا ·

كلا ليس هذا ما يقوله القائلون بالجوهرية ولا مايذهبون اليه ·

بل عندهم ان تجارب الاختبار الواقعة في عالم انا وفي العالم الخارج لا تماسّ جوهراً بلا عرض ولا عرضاً بلا جوهر · وانما اذا وضعنا وجود جوهر وخصوصاً جوهرية انا فلسنا نريد بذلك الا هذا المعنى وهو انه ليس يقوم فعل بدون فاعل يفعله وليس من حس او ادراك او قصد الا وله مبدأ تصدر عنه هذه الافعال المختلفة ومحل تحل وتتم فيه

فاذا علمت ذلك وضح لك ان تين بانكاره وجود الجواهر يماحكنا في اللفظ و يخاصمنا عَلَى الحدود الكلامية لا عَلَى الحقيقة والمعنى (مم : عن المطول)

هذا واما كون مايطلق عليه انا جوهراً فهذه قضية تحرينا اثباتها لك فنقول :

البحث الاول

في ان انا يقال عَلَى الجوهر

القضية الاولى

ما يطلق عليه انا يقوّم جوهراً حقيقة

(٦٤) نثبت هذه القضية ببرهانين

«١» البرهان الاول من شهادة الضمير (مم: عن المطول باختصار)

ان الضمير اذا ادرك فعلاً حيوياً فانه يدرك معه في الوقت نفسه فاعلاً يفعل ذلك الفعل او ادرك انفعالاً فادراكه يتناول معاً الشيء المنفعل ·

قال القديس توما : انما يدرك الانسان ان له نفساً وانه يحيي وانه موجود بهذا وهو انه يدرك انه هو يحس وانه يتعقل وانه يفعل غير هذه من الافعال الحيوية · اه

فالقول باننا ندرك من دون ان ندرك شيئاً كلام فارغ ومستحيل فالصحيح نقيضه وهو اننا اذا ادركنا فاننا ندرك شيئاً ما فيتعين علينا التسليم باحد امرين اما ان يكون الشيء الذي ندركه قائماً بذاته او قائماً بغيره وليس من حد وسط بينهما · فان كان الاول اي ان كان الشيء

الفصل الثالث

في طبيعة المبدأ الاول للحياة في الانسان

الجزء الاول

في ان النفس الناطقة هي روحانية

المطلب الاول

في ان ما يطلق عليه لفظ انا Le moi جوهر

(٦٣) عنَّ لتين Taine ولاصحاب الظهورية ان ينتحلوا علماً يعرف بعلم النفس يدور على لا نفس (م: اذ ينكرون وجود النفس) فقالوا ان لفظ الروح ان هو الا اسم جمعي يدل به على مجموع ادراكات يلتحم بعضها ببعض برابط بعض اضافات ونسب وان الحياة النفسية ليست تكون غير توالي حوادث واقعية يتابع بعضها بعضاً وقولنا انا لايدل على هوية اخرى غير هوية تلك الحادثات · اه

ولكننا قد بينا في ما تقدم انه يحدث فينا افعال مختلفة متنوعة منها ما يتعلق بعالم النشوء وهي افعال النمو كالغذاء والتوليد ومنها ما هو في عالم الحس كالادراك الحسي والنزاع الحسي وحركة النقلة ومنها اخيراً ماهو من عالم الامر الذي هو فوق الحس كالتعقل والارادة

والحال ان كلاً من هذه الافعال عَلَى ماقاله سبنسر نفسه يتوقف بالضرورة على شيء يكون محلاً له ومستنداً يستند هو عليه اعتماداً عَلَى ان

كلاً من هذه الافعال يتبادر الى فهم الضمير انه معنى ملازم لشيء ولاصق بمحل الا ترى ان الغذاء يتم ضرورة في شيء او في شخص يغتذي · وكذا الرؤية والشوق والنزاع والنقلة لايقوم شيء منها الا في راء ونازع وشائق ومنتقل انما هي اوصاف ونعوت وافعال لابد فيها من موصوف ومنعوت وفاعل ·

ثم ماعساه يكون معنى الضمير انا ونحن في كل احواله واحكامه (م: مبتدأً او مفعولاً او خبراً او مضافاً) وما عساه يكون معنى قولنا نحن نفعل وهذه حوادثنا وحاصلة فينا وما معنى نسبة لفظ انا لي فاقول انانيتي لو صح ان انا و ياء الضمير ونحن الى غير ذلك لاحقيقة له بل هو شيء معدوم !

فاذاً لابد لكل افعالنا واحوالنا من محل تتم فيه وشيء هو قيّم بها ومستند تستند اليه فهذا المستند وهذا القائم الضروري الذي هو مبدأ ومحل لكل فعل حيويّ فينا هو ما نطلق عليه لفظ انا ونحن

وهذا انا اذا اعتبر من جهة انه يصدر الافعال الحيوية فيسمى طبيعة عَلَى ان الطبيعة حدُّها انها المبدأ الاول الباطن لجميع الافاعيل الخاصة بموجود ما·

واما ان اعتبر انا من جهة ماهو شيء قائم بذاته غير منقسم ومنحاز عما سواه فهو مايسمونه الجوهر ·

وان اصحاب الظهورية وان لجوا عناداً في مذهبهم فلا يسعهم ان ينكروا ان فينا طبيعة وجوهراً بالمعنى الذي شرحناه ولكنهم يتوهمون

النفس فتنمي قوة نشاطها و يسهل لها فاعليتها المستوية القويمة وهذه الاستعدادات الملكية الراسخة يطلقون عليها اسم الفضائل ٠

والفضائل الادبية الاصلية بوجه الخصوص هي اربع عدًا الفطنة والعدالة والعفة والشجاعة اما العفة فتقوّم الشهوات الحسية وتعدلها ومن ثم فانها تقسط للمشاعر والمخيلة ماينبغي وكيف ينبغي ٠

بتكرارها الآثار والفضلات تباعاً وتدريجاً الى حدٍ ان تصيراساً ينبني عليه ثبات الارادة ومكانة عزيمتها ٠ لان الملكات اسباب تنمي قوة الارادة لان ارادة الشيء هي المكنة عليه - والملكات تفيد في كمال الحياة الناطقة والحياة الادبية ٠

اما حياة النطق فيتم لها الكمال اذا قاومت ملكة العمل خمود الارادة وغفلة الكسل وناهضت ضرباً آخر من التواني هو تبدد قوى النشاط لان الذكاء ثمرة الصبر ٠

واما الحياة الادبية فكمالها هو كمال الارادة وكمال الارادة يتم بضربين من ضروب الجهد المتواصل المستمر هما مقاومة الشر ومزاولة الخير - فيحصل عن بذل هذين الجهدين تدريجاً في الارادة استعدادات او كيفيات ملكية راسخة يطلقون عليها اسم الفضائل وهي تزيد قوة الارادة شدة وتشحذ عزيمتها وتسهل لها نزعات فاعليتها لان الارادة اذا توخت الخير فتوخيها له يكسبها استعداداً وصلاحية لارادته ولتكرار ارادته وتحري طلبه ٠

والفضائل الادبية الاصلية اربع الفطنة والعدالة والعفة والشجاعة ٠ وانما سميت اصلية لانها اصل لفضائل اخرى كثيرة تتفرع عليها وتتعلق بها تعلقاً قريباً او بعيداً

فالارادة اذا استجمعت فيها هذه الفضائل الاربع استقام شأنها وبلغت غاية مايمكن من حسن الحال التي تتمكن فيها من تلمس الغاية الحقيقية للطبيعة الانسانية ومن اتخاذ الوسائط المعدة لها المؤدية اليها تلمساً يكون على اكمل وجه واثبت جد واشد عزم وارشد فطنة بحيث تدرك من الكمال المبلغ الذي يمكن للارادة ان تبلغه في هذه الحياة الدنيا

واما القوة والشجاعة فانها تخس الكسل والجبن او الضعف بمهماز الجد والاستهانة بما يطرأ من صعاب الموانع ٠

واما العدالة فهي الفضيلة التي تساعدنا على احترام ماتقتضاه علاقاتنا ومعاطاتنا مع القريب ٠

واما الفطنة فتعلمنا استخدام الوسائط التي لدينا استخداماً موافقاً لما يوجبه الرأي السديد توسلاً الى ادراك غايتنا [1]

المطلب الرابع

في احوال الارادة المنحرفة عن اعتدالها او في امراض الارادة

(٦٢) ان الارادة قد تزيغ عن طريق استعمالها المستوي الجاري على ماينبغي كما شرحناه الى الان وانحرافها عن محجة سبيلها اما ان يكون

---

(١) م : والفضائل الاربع اجناس تحتها انواع كثيرة سنذكرها في علم الاخلاق ان شاء الله واضدادها التي هي الرذائل وهي الجهالة والشره والجبن والجور هي ايضاً اجناس وتحتها انواع كثيرة سوف يرد ذكرها ٠

اما الفطنة فهي فضيلة النفس الناطقة واما العفة فهي فضيلة الحس الشهواني ويكون ظهورها في الانسان بان يصرف شهواته بحسب الرأي اعني ان يوافق التمييز الصحيح ٠

واما فضيلة الشجاعة فهي فضيلة النفس الغضبية وتظهر في الانسان بحسب انقيادها للنفس الناطقة المميزة واستعمال مايوجبه الرأي في الامور الهائلة ٠ واما العدالة فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع الفضائل الثلاث التي ذكرناها وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوة المميزة حتى لاتتغالب ولا تتحرك لنحو مطلوباتها على سوم طبائعها ويحدث للانسان بها سمة يختار بها ابداً الانصاف من نفسه على نفسه اولاً ثم الانصاف والانتصاف من غيره وله ٠

« ٤ » واخيراً تفعل الارادة اثرها في حركات الجسم حتى في حياة النشوء وذلك بواسطة ماتوقعـه من الاثر على فاعلية الروح والحواس والآلات [1]

المطلب الثالث

في ان الارادة توقع فعلها على نفسها

البحث الاول

في استعمال الارادة استعمالاً مستوياً وكما ينبغي وفي الفضائل

(٦١) لما كانت الارادة قوة روحانية كانت قيّمة على نفسها ونافذة السلطان على نفسها وللارادة ان تعين نفسها وتعقد عزمها على انجاز القصد الذي ادركه العقل ·

« ١ » فكمال الارادة قائم بان تفعل فعلها باستقامة و بقوة و بفطنة و بثبات ·

قلنا ان الارادة تكون كاملة اذا فعلت فعلها باستقامة (ونريد بالاستقامة ان تخير الارادة لنفسها غرضاً هو غرضها الحقيقي اي ماكان

(١) م : اذا كانت حالة الشخص مستوية معتدلة فان افاعيل قواه السفلية كالافعال الآلية والافعال المرتكسة كالتثاؤب والسعال وافاضة الريق في الفم لانم بمعزل عن المراكز العليا للحياة النفسية ولا تستقل عنها تمام الاستقلال اذ الاختبار شاهد بان الارادة يمكنها ان تمانع او تلغي بعض افعال مرتكسة · الم يحقق لك انك تلافي التوباء (التثاؤب) والسعال والضحك والدمع والعطاس والاشمئزاز فتمنع حصولها فيك · اه ·

الغاية الحقيقية للطبيعة الانسانية) وتصرف سعياً نحو ادراكه جميع قوى النفس على انها وسائط مؤدية اليه · ثم على الارادة ان تتوفر على هذه الغاية وهذه الوسائط بقوة نشاطها وثابت جأشها وعامل فطنتها

« ٢ » ان تكرار هذه الافعال الارادية الكاملة يولد تدريجاً في الارادة ما يعرف باسم العادة [1] او الملكة وهي استعدادات تألفها

(١) م : العادة والخلق يترادفان ويقالان بالقياس الى الفعل لانه يتكرر عوده او لان صاحب الفعل يعاوده اي يرجع اليه مرة بعد مرة · ويطلق على العادة اسم الملكة وهي هيئة تحصل في النفس وترسخ فيها بسبب تكرار الافعال · وسميت ملكة لرسوخها في النفس وبطء زوالها منها فكأنها صارت مالكة فيها · والملكة في الاصل مصدر ملكه اي احتواه قادراً على الاستبداد به وملك نفسه عند شهوتها اي قدر على حبسها

واما هذه الهيئة او الكيفية الحاصلة في النفس بسبب فعل من الافعال ان لم تكن راسخة في النفس بل كانت سريعة الزوال فتسمى حالة لاملكة · فقد اتضح لك الفرق بين العادة والحال والملكة · هذا واننا رغبة في ان نزيدك فهماً لما قيل في المتن على سبيل الايجاز ننقل اليك ماقاله الماتن الفاضل في مطوله قال :

ان الارادة قابلة للكمال طلابة له ولكن الكمال لايحصل لها عفواً وبلا عناء بل يستلزم الكلفة والجد · والطبيعة الانسانية تأبى الجد والعناء ولا سيما ان كان الجهد طويلاً متواصلاً وعليه فمن شاء ان يملك نفسه ويضبطها فلا يتوصل اليه بافعال كد متقطعة متثاقلة كما هي نزعات النشاط التي قد تتولد عن الشهوات لان تلك النزعات تفتر وتتوانى لان الشهوات من طبعها التراخي والزوال بل لابد له لحبس نفسه والاستيلاء عليها من مواصلة الجهد ومتابعة النشاط بلا جزع حتى ينقلب نشاطه ملكة وهمته ديدناً وعادةً ·

وانما افعال العقل والارادة لاتضمحل من النفس مع انقضاء زمان حدوثها فيها بل هي وان زهقت فتبقى في النفس اثراً او فضلة حتى اذا تكررت فتنمو

لو ان كل شيء فينا يختلط بالحوادث بمعنى انه لايختلف عنها لما امكننا ان نكون الا مجموع وقائع ليس لبعضها دراية ببعض بل كل واحد منها مجهول عند الآخر فلكي تظهر لنا هذه الحوادث في هيئة وحدتها ويمكننا ان نحقق انها تتوالى متعاقبة فينا من الضرورة الماسة ان يكون فينا شيء آخر غيرها مفارق لها وحينئذ فهذا الشيء الآخر المفارق للحوادث المختلف عنها او هذا الذي هو بمثابة وصلة تؤلف بينها وتربط بعضها ببعض او هذا المبدأ الذي يشهد تعاقبها لابد له وان يكون شيئاً موصوفاً بانه لاحادث ولا واقع طارىء واخلق به ان يكون جوهراً ان يكون هذا الأنا الذي يتميز عن احساساته تميزاً جوهرياً. قاله لافونتين في مقالته في الاحساس والفكر وجه ٢٣ ·

فاذاً هذا الذي يطلق عليه لفظ انا الذي هو المبدأ الاول للافعال

الطارئة عليه وفيه بحيث يصح له ان ينسب لنفسه افعالاً مختلفة بل متناقضة ويعزي اليها افعالاً ماضية وحاضرة ويعقد قلبه على غيرها مستقبلة موقناً بانه هو صاحب تلك الافعال افرادها وجملتها وانه طفلاً يقول افعل كذا متى ادركت ورشدت ومتى شببت ومتى شخت وهرمت وانه هرماً يذكر كل ماضي حياته الطويلة وافعاله مع ما تناوبه من حدثان الزمان المختلفة فيفرح بها او يحزن ويشكر او يلوم ويمدح او يذم ولا يخطر قط على باله حتى يعرف بان يقول انا هرماً لست اياي رجلاً وشاباً وطفلاً وهو ان قاله فلا يصدق بل يجهّله الناس

والحال من كانت هذه الحال حاله فهو جوهر واحد قائم بذاته قياماً لابثاً منفصلاً عن كل ما عرض له وطرأ عليه وفعله وانفعل له وهو ذاكر لاحواله وافعاله على انها له وليست اياه او كله وهو يطالب بها ويسأل عنها وهذا مانسميه باسم انا الجوهري الثابت المفارق للاعراض · اه ·

الحيوية في الانسان انما هو جوهر

واما اية طبيعة هي طبيعة هذا الجوهر فالجواب عليه في القضية التالية فاعمل في دراستها فكرة الروية

القضية الثانية

في ان المبدأ الاول للحياة في الانسان هو جوهر جسمي

(٦٥) قد بينا في الجزءين الاولين من هذا الكتاب انه يتم في الانسان حوادث تتعلق بالغذاء وافاعيل اخرى متعددة تتعلق بالحياة الحيوانية كما هي الاحساسات والاشباح وضروب النزاع ثم الحركات بالارادة ·

والحال ان كل هذه الافعال والحوادث التي ذكرناها هي من وظائف الآلات الجسمية لان افعال الحياة النشوئية والحيوانية هي افعال المركّب على ماقاله القديس توما ·

فاذاً المبدأ الاول الذي تصدر عنه هذه الافعال وتتم فيه هو جوهر جسمي ·

البحث الثاني

في ان المبدأ الاول في الحياة للانسان هو مبدأ روحاني

(٦٦) شرح الحدود

يقال في فعل انه روحاني اذا كان يتم لا في آلة ولا بآلة · والموجود

ان المبدأ الاول لحياة النطق هو جوهر روحاني

(٦٧) معنى القضية ان النفس الانسانية التي هي المبدأ الاول لحياة النطق هي روح بالروحانية الباطنة والذاتية اعني ان مقتضيات ذاتها ان لايتوقف وجودها وفعلها عَلَى المادة وان كانت تحتاج الى المادة احتياجاً خارجاً وشرطياً كما رأيت وعليه فنقول اننا انما ندرك الجوهر بافعاله فندرك النفس بمظاهرها الحيوية التي تصدر عنها وعليه فاثباتاً لكون النفس روحانية يتعين علينا ان نبين ان بعض الافعال التي تصدر عنها وتتم فيها هي روحانية ·

والحال ان افعال العقل روحانية وكذلك ايضاً افعال الارادة فاذاً ثبت الجزء الاول من الصغرى اي ان افعال العقل روحانية ببرهان مستمد من الصفة التجريدية الخاصة بالمعرفة فنقول :

اولاً : لكي تفهم مافي هذا البرهان من قوة الاثبات ينبغي لك ان تتبين المبدأ القائل بان المعرفة كيفية من كيفيات المحل القابل لها وهيئة من هيئات كيانه وعليه فطبيعة المعرفة تشف لنا عن خواص العارف وطبيعته ·

قد قلنا في عدد ٣١ ان المعرفة تكيف من تكيفات العارف وهي مقبولة في مالكها - قال القديس توما : «المعروف في العارف» ·وزد عَلَى ذلك ان المعروف حاصل في العارف عَلَى نحو العارف اي على شاكلته بناء على المبدأ العام القائل المحوي يكون في الحاوي على شاكلة الحاوي اذ كل شيء قابل فانما يقبل على شاكلته فالماء مثلاً يأخذ شكل الاناء

الذي يصب فيه وكذا ترى الغذاء يتحول هنا الى نسيج عضلي وهناك الى نسيج عظمي او غضروفي وهلم جرّا وذلك بحسب طبيعة النسيج الذي يحوله الى ذاته ·

وليست المعرفة تخرج عن حكم هذه الشريعة العامة ومن ثم فيكون الادراك العقلي يتسم بوسم المحل القابل له وان هذا الوسم او العلامة ينبغي لها في دورها ان توقفنا على طبيعة المحل العارف · فاذا علمت ذلك فقد وضح لك ان البرهان الذي اشرنا اليه قريباً برهان مزدوج يشمل برهانين بحسبما ينظر الى التصور في ذاته من جهة ما هو هيئة نفسانية حاصلة في العقل المعروف بالعقل بالقوة او العقل الهيولاني او الى الموضوع المتصور من جهة ما يشف عن طبيعة علته الفاعلة التي هي العقل الفعّال فنقول :

« ١ » التصور اذا اعتبرناه من جهة ماهو في النفس فهو فعل تجريدي اي فعل قوامه ان يكون ادراكاً لموضوع مجرد منقوض عنه كل الصفات واللواحق الجزئية الملازمة لكل اشخاص الاشياء المادية ·

والحال ان مثل هذا الفعل هو من الافعال اللازمة المستقرة في النفس · هو كيفية من كيفيات الموجود الحاصل هو فيه اي هو صورة من صور الفاعل العارف نفسه ·

فاذاً المحل المصور بهذه الصورة القابل لهذا الضرب من ضروب الوجود والذي لابدّ له ان يقبله على وفق ما تقتضيه شاكلة طبيعته هو هو اي هذا المحل نفسه خلاء من الصفات الملازمة للمادة وبراء من

الذي ندركه قائماً بذاته فهو جوهر وان كان قائماً بغيره فهذا الغير القائم فيه الشيء هو جوهر اذ لا يمر هذا السؤال الى مالانهاية ·

والحال لا يخطر عَلَى بال احدٍ ان هذه الافعال التي نعبر عنها بقولنا مشى ورأى وتعافى وجلس وقام وامثالها تقوم بنفسها بل جميعها يفتقر بالضرورة الى شيء آخر الى من يمشي ويرى و يتعافى و يجلس و يقوم · وهذه الافعال التي لاتوجد ولا تعقل بمعزل عن شيء آخر تتوقف عليه وتقوم به هي مايسمونه العرض ·

واما الشيء الذي هو متعلقها و يتوقف وجودها عَلَى وجوده وهو حامل لها ومقل لها فهو مايسمونه الجوهر او المحل ·

ثم ليس هذا الذي سميناه جوهراً بهوية موجودة بلا اعراض وليست الاعراض بهويات مضافة الى الجوهر موضوعة عليهِ وضع التصاق او مماسة ·

الاّ انا عند ماندرك هذا الموجود الواحد الذي هو الجوهر مع مافيه وله من الاعراض اللاحقة فنحن نعلم علم اليقين ان الحقائق المتعددة التي يدركها فيه عقلنا بفعل تجريدي لا تقوم بعمل واحد وليست حال جميعها واحدة ومن ثم فلا يتحد بعضها ببعض اي لايقال بعضها عَلَى بعض قولاً متواطئاً ·

فان بعض تلك الهويات كالافعال المعبر عنها بقولك مشى وقعد وجلس وتعافى لايمكن وجودها بمعزل عن هوية سابقة لها وهذه الهوية السابقة التي هي الجوهر من مقتضياتها الذاتية ان لاتتوقف على شيء من

هذه الافعال بل هي قائمة بالاستقلال عنها · وما احسن ماقال القديس توما بهذا الصدد مما الفه من الكلام الموجز البالغ مبلغ الاعجاز من الدقة والسداد قال :

الجوهر هو الشيء الذي من مقتضيات طبعه ان يكون لا في غيره (مم : اي في موضوع آخر او على موضوع آخر) واما العرض فهو شيء من حق طبعه ان يكون في غيره · اه (مم : فهو دائماً محمول)

فينتج مما قررناه الى هاهنا ان مايطلق عليه انا والذي يتوقف على وجوده وجود هذه الافعال وغيرها مما يشاكلها على انه محل لها ومقل لها ينبغي له ان يقوم بذاته بلا افتقار في قيامه الى غيره فهو اذاً جوهر وهذا ماشئنا اثباته ·

« ٢ » البرهان الثاني هذا تفصيله :

لو ان النفس لا تفترق عن افعالها بل كانت هي اياها لكان يمتنع عليها فعل الذكر ولكان يستحيل عليها الشعور بلبوث بقائها مستمراً متواصلاً ولا ساغ لها ان تقول انا قولاً صادقاً في كل وقت ومع تقلب الاحوال وتعاقب الافعال ناهيك عن انه لا يبقى للمسؤلية والمطالبة بالافعال معنى ولا محل بل كانت النفس معتقة من عهدة كل مناقشة ومن تبعة افعالها [1] ·

(١) مم : كل امرىء يعلم من شهادة ضميره ووجدانه ان فيه علة فاعلة واحدة وان له بقاء متواصلاً واحداً لا يتحول مع تحولات الافعال الحيوية وتعاقبها وانما يلبث هو هو بعينه صابراً عَلَى توالي افاعيله وتعاقباتها وتحولات الاحوال

يوصف بانه روحاني اذا كان قابلاً لأن يوجد ويفعل بدون ان يناط
وجوده وفعله بتوقف ذاتي باطني عَلَى الآلة اي عَلَى المادة

وقلنا « بتوقف ذاتي باطني على المادة » للاشارة الى ان الموجود الروحاني
قد يتفق له ان يتوقف عَلَى المادة توقفاً خارجياً وبعيداً اي بواسطة كما هي
الحال في النفس الناطقة التي تتعلق بآلات الحواس والمشاعر بسبب ان
هذه المشاعر تحضر للنفس موضوع افعالها المادي ·

وكان المدرسيون القدماء يصفون النفس الروحانية بانها « قائمة
بذاتها » ومعنى قولهم قائمة بذاتها انها شيء مكمل بالوجود قابل لان يقوم
بذاته من دون افتقار الى محل ماديّ يحل فيه ·

واما الجواهر الجسمية فعندهم انها من حدها وماهيتها ان تكون
مركبة من مبدأين مقومين الهيولى والصورة الجوهرية ولا يكون واحد
من هذين المبدأين ليقوى عَلَى ان يقوم بذاته من دون الآخر

و بخلاف ذلك نفس الانسان لانها لما كانت صورة من ماهيتها ان
لاتكون خاضعة للمادة كان انها تقوى عَلَى القيام بذاتها والوجود بذاتها من
دون افتقار الى مكمل لها او الى محل مادي تحل فيه على انها صورة قائمة
بذاتها

فاذا اعتبرنا النظام الذهني فنعرّف النفس او الجوهر الروحاني بانه
محل قابل لان يفعل ويوجد من دون افتقار الى المادة بتقديم الفعل عَلَى
الوجود اعتماداً عَلَى ان العقل ينتقل بمعرفته من الفعل الى ما يصدره و يتم
هو فيه ·

واما اذا اعتبرنا نظام الوجود فنقول الجوهر الروحاني هو محل قابل
لان يوجد ويفعل بلا حاجة الى المادة عَلَى انه في نظام الوجود المبدأ
يتقدم فعله والمحل اعراضه ·

اما دي كرت فقد عرّف الروح بانه شيء بسيط غير ممتد وكل شيء
بسيط غير ممتد فهو روح وعنده ان الوظيفة المميزة للروح والعلامة الدالة
عَلَى روحانيتها انما هي الضمير اي الدراية بالنفس واما الجسم لما انه مركب
من مادة وله امتداد فليس يقوى ان يدري بافعاله اي بحركاته التي تتم
في الخلاء والمكان · والحيوان لما لم يكن له نفس روحانية فهو لايقوى عَلَى
الاحساس والشعور وانما هو آلة · اه ·

نقول ان تعريف دي كرت للروحانية تعريف ناقص قاصر
وسطحي ·

اما كونه ناقصاً غير واف فلأن الحيوان وان لم يكن له روح ففيه
قوة الحس وله ضمير او وجدان حسي

واما كون تعريفه سطحياً فلأنه لايتناول لباب الحقيقة ولا يصيب
ماهية الروحانية بل لايتجاوز قشور المعرّف لان عدم التركب وعدم
الامتداد خاصيتان من خاصيات الروح لا ماهية الروح لان الروحانية
تمس ذات الشيء وتدخل فيه مقوّمة له وهي قائمة بان الموجود الموصوفَ
بالروحاني هو في ذاته جوهر قابل لفعل الوجود بمعزل عن المادة ومن قبل
اتحاده بالمادة ان كان معداً للاتحاد بها (عن المطول)

فاذا اتضح لك ذلك فلنأتين الى اثبات القضية الثالثة وهي :

اللواحق والخواص اللاصقة بها • فاذاً هو روحاني •

وذلك انه اذا انزلنا ان آلة مادية تكون محلاً للادراك العقلي لزم بالضرورة ان تجعل ذلك الادراك جزئياً مشخصاً اذ لابد حينئذ من ان الادراك بملابسته الآلة المادية المنقسمة يصير هو ايضاً منقسماً حالة اجزاؤه في اجزاء امتداد الآلة ومنحصراً في ضمن حدود مقاديرها ومتحققاً حدوثه في موضع معين من مواضع الجهاز الآلي وفي زمان مسمى ومن ثم يكون الادراك وارداً علَى موضوع مشخص مشار اليه عيني

« ٢ » اذا اعتبرنا التصور بمعنى المفعول اي بمعنى الموضوع المتصور فنرى ان التصور من خواصه الذاتية ان يكون مجرداً اي منزوعاً عنه كل لواحق الوضع والاين والمتى وعن الاضافة التخصيصية الى الجزئيات المحسوسة لان الجزئيات لاتتناهى بالقوة وليس البعض منها اولى من البعض وعليه فاذا حلل العقل هذا الموضوع المجرد فيجده مادة تكفيه مؤنة نسب ضرورية وكلية هي خلاء عن قيد كل زمان فيقابل بعض هذه النسب ببعض ويؤلف منها احكاماً او تصديقات و براهين

والحال ان الموضوع المجرد المتصور بالانفراد و بالتركيب التصديقي و بالتركيب القياسي بما انه ضروري وكلي وغير منحصر في حيز زمان ومكان لايمكن ان يكون محله آلة مادية والا كان لا ضرورياً ولا كلياً ولا منزهاً عن قيد الزمان والمكان •

فاذاً ينبغي ان يكون محله لا آلة مادية بل غير مادة ولا مفتقر الى مادة (عن المطول بتصرف)

« ٣ » ايضاً ان موضوع التصور هو موضوع مجرد اي معرى عن كل لواحق المادة ومنزه عن جميع الخواص الملازمة للمادة فهو اذاً من جهة ما هو كذلك غير مادي [1]

والحال ان العلة المادية لايمكنها ان توجد الا معلولاً مادياً اي معلولا

---

(١) م • ثم ان خواص المعاني المعقولة تباين خواص المدركات والاشباح المحسوسة مباينة شديدة بل مباينة تناقض • وهذه المباينة هي من جهة ان المعاني العقلية هي عقلية ومن جهة ان المدركات والاشباح المحسوسة هي محسوسة ومادية فالمدركات المحسوسة تقال علَى اشخاص بعينها مشار اليها يمنع مفهومها من اشتراك غيرها فيها فهي حصرية مانعة واما المعاني العقلية فانها تقال علَى كثرة غير متناهية و يشترك فيها اشخاص لايتناهى عددها وليس البعض منها اولى من البعض بل يقال المعنى علَى جميعها وافرادها بالتواطوء • مثال ذلك لا ترى العين اللون المطلق بل لوناً اخضر او احمر مثلاً والصورة المتشبحة في الحس من اللون الاخضر تحمل علَى هذا اللون الاخضر العيني المشار اليه بهذا وهنا والان ولا تتناول غيره من الالوان وان كانت مشابهة له في الخضرة وكذا قل في باقي المدركات المحسوسة • واما ادراك العقل للون فهو ادراكه له من حيث هو لون او من حيث اخضر فيشترك في هذا اللون الاخضر المدرك كل لون اخضر اياً كان بموضوعه وزمانه ومكانه • ويتفسح هذا الاشتراك بحسب امتداد التعميم كما هو الحال في الاجناس العالية كالجوهر والعرض الخ • وما فوقها كالموجود والشيء الخ • والحال خاصة التعين والتخصص تباين خاصة الاشتراك والتعمم لان التخصيص يقابل التعميم و ينفيه والحال كل ادراك حصل بآلة محسوسة اذا احتاج في استعماله الى آلة محسوسة فهو مخصص ومعين • فاذاً المعاني العقلية تختلف عن الادراكات المحسوسة اختلافاً بالطبع لاختلاف خواصها ومن ثم فالمعاني العقلية لاتحصل بآلة محسوسة ولا تحتاج الى آلة محسوسة وذلك من جهة ما هي عقلية فاذاً الادراكات العقلية هي افعال قوة لا مادية بل روحانية (عن المطول)

ملازماً لكل التعيينات الخاصة بالمادة

فاذاً لابد وان يكون فينا قوة فاعلة تقوى عَلَى التجريد اعني قوة تكون هي نفسها خلاء عن صفات القواعل المادية اي هي لا ماديـة وقد قدمنا انهم يطلقون عَلَى هذه القوة اسم العقل الفعال .

(٦٨) ثانياً : البرهان الثاني مستفاد من الفكرى او التروي النفسي فنقول :

العقل الانساني يروّي في نفسه اي يلتفت لفتة الى ذاته و يروي في فعله و يتصور تصور نفسه . والحال ان فعل الفكرى (او الفعل الرجوعي الالتفاتي في النفس) انما هو فعل يفوق طاقة كل موجود مادي فاذاً النفس الانسانية غير مادية

أثبت الصغرى : كل فعل مادي يفترض وجود جسمين او جزئي جسم واحد ينتقل الفعل متعدياً من جسم الى آخر او من جزء من الجسم الى الجزء الآخر بمعنى انه في كل فعل مادي لابد من فاعل يصدر الفعل ومن محل مختلف عن الفاعل يكون قابلاً للفعل .

والحال في فعل الفكرى او الروية لايكون المروّي مروياً في غيره وفاعلاً في ماسواه وانما فعل رويّته واقع عَلَى نفسه فيروّي في نفس متصوره (بفتح الواو) ويتصور نفس فعل تصوره . فاذاً ليست الفكرى تكون فعلاً مادياً

نعم يصح من وجه ما القول بان الحيوان فيه ضرب من ضروب الروية الظاهرة لانه يرى و يشعر بانه يرى ولكنك اذا علمت بان الفاعل

او المحل المركب قد يقع تبادل التفاعل بين الآلة بان تدرك آلة ماتفعله آلة اخرى فيتضح لك سر مايرى في الحيوان من ظاهر فعل الروية وليس في الحيوان ما يبين لنا ان آلة من الات مشاعره تدرك فعل نفسها فليست حاسة النظر فيه تدرك فعل نظرها والحس الباطن شاهد لنا عَلَى ذلك .

واما الانسان فالحال فيه بخلاف ذلك فان البيان الذى شرحنا به ما في الحيوان من شبه الروية والفكرى لا يفي بشرح ما في الانسان من الروية الحقيقية لان الانسان ليس فقط يروّي في تصوره بل له ان يرجع برويته عَلَى نفس فعل رويته النفسية وله ان يلجّ في فعل رويته النفسية هذا الى ما لانهاية لمداه

فينتج من ثم قولان اما ان يقال ان الانسان فيه قوى يمر عددها الى ما لانهاية مراكباً بعضها بعضاً (لتمكنه التمادى في روية افعال نفسه الى مالانهاية)

واما القول بان فيه قوة مروية بالروية النفسية هي نفس القوة التي تستحضر له موضوع رويته وفكره . والحال القول الاول خلف ومحال فاذاً القول بان النفس تروّي في فعل نفسها هو القول الصادق [1]

---

(١) مم : قال القديس : رجوع شيء على ذاته ليس له معنى آخر سوى قيامه في ذاته اذ ان الصورة من جهة ما تكمل المادة باعطائها اياها الوجود فهي كانها انصبت عليها مفرغة ضرباً من الانصباب واما ان اعتبرت الصورة من جهة مالها وجود في ذاتها فهي ترجع عَلَى ذاتها . فاذاً القوى الدراكة التي ليست قائمة في ذاتها بل هي افعال بعض الالات فهذه لا تدرك نفسها كما هو ظاهر في اشخاص المشاعر . واما قوى القوة الدراكة التي لها قوامها في ذاتها فهذه تعرف ذاتها (خلاصته جز ١ ص ١٤ ف ٢)

ثالثاً : البرهان الثالث مستمد من المراقبة والاستقراء وهذا تفصيله :
ان الاختبار المشاهد ادل دليل علَى ان افعال العقل تختلف عن افعال الحواس بحدها وطبيعتها • اذ يشهد الاختبار بان المشاعر اذا وردت عليها تأثيرات محسوسات قوية شاقة فيلحقها منها كلال وضعف وتبقى مدة في حال التخدر والفتور لاتقوى علَى ادراك مؤثرات اخرى وان كانت طفيفة المشقة عليها• الا ترى مثلاً ان قصف الرعد الشديد يصم الاذنين ونور الشمس البريق يبهر النظر ويعشّي العين والوجع الشديد والالم يورث الخبال •

هذا واما العقل فبخلاف ذلك لانه بعد ان يدرك الاشياء السامية الشريفة ومواضيع العلم العالية الواسعة لاتكلّ قوته عن ان يدرك تلوّ تلك المعارف الشريفة صوراً احط قدراً واسذج فهماً من الاولى بل كلما غالى في مدى فعل التحليل ولجّ في معرفة المبادىء البعيدة السامية ذكت قوته واستوقدت بصيرته وزاد فهماً للاشياء البسيطة والقريبة الدانية التناول •

وان ارسطو قد لحظ هذا الفرق بين ادراك الحواس وادراك العقل بعين رقيبة نقادة فاستخلص من ذلك ان سبب هذا التباين لايمكن ان يكون الا هذا وهو ان استعمال الحواس هو وظيفة آلة جسمية قابلة للذبول والانثلام والفساد واما العقل فليس من ذاته خاضعاً لآلة مادية •

(٦٩) رابعاً : اثبات الجزء الثاني من الصغرى وهو ان افعال الارادة افعال روحانية • وهو البرهان الرابع فنقول :

«١» ليس موضوع الارادة الخاص خيراً جزئياً او شخصاً من اشخاص الخيور وانما موضوعها الخاص هو الخير المجرد والكلي • والحال ان فعل الارادة لو كان يتم بآلة لما امكن ان يكون المحرك اليه هو خيراً كلياً ومجرداً (مم : لان المعاني لاتحرك المادة) بل كان خيراً جزئياً مشخصاً عينياً لان الآلة لاتقوى على ان تستحضر للارادة خيراً كلياً لعدم تحقق الكلي من حيث هو كلي في الوجود الخارج عن الذهن

فاذاً فعل الارادة لايتم بآلة مادية بل هو غير مادي (م : اي هو فعل غير مادي لقوة غير مادية)

«٢» وايضاً تثبت روحانية افعال الارادة اذا ثبت ان الرأي المختار فعل روحاني والحال الامر كذلك • ودليله :

اولاً ان كل فعل اختيار انما يتوقف حصوله علَى سبق فعل روية وفكرى •

والحال قد قدمنا ان فعل الروية او الفكرى الرجوعية هو علامة اللامادية •

فاذاً الفعل الموصوف بالاختيار فعل لامادي اذ من المقرر ان فعل الاختيار وفعل الفكرى يصدران عن مبدأ واحد •

ثانياً كل عمل مادي انما تتولّى تدبيره شرائع معينة لاتتغير ولا تتبدل فان هذه الشرائع اذا استتمت شرائطها المطلوبة للفعل فهي تفعل بالضرورة •

والحال الفعل المختار وان استتمت جميع شروط حصوله فهو لايزال

يمكنه ان يحصل وان لايحصل علَى ان الارادة تبقى حينئذ بالخيار تفعل ان شاءت ولا تفعل ان لم تشأ . فاذاً الفعل المختار تختلف طبيعته عن طبيعة افعال الفواعل المادية

(٧٠) خامساً: والبرهان الاخير الذي نقيمه هنا على روحانية النفس برهان مستمد من خارج الشيء ولوازمه فنقول : ان الجزاء المعلق على الشريعة الادبية يستلزم بالضرورة بقاء النفس الى حيوة اخرى والحال ان النفس يستحيل بقاؤها مفصولة عن الجسم و بعدموته مالم تكن مستقلة عنه في الوجود استقلالاً ذاتياً اعني مالم تكن روحانية لان البقاء لازم والروحانية ملزومه بالطبع

فاذاً يلزم العقل ان يسلم بروحانية النفس بدرجة من الاذعان والاقتناع تضاهي درجة اذعانه واقتناعه بوجود حياة اخرى خالدة هي الضمين الوحيد للنظام الادبي

نتيجة ماتقدم ان فعل المعرفة العقلية والفعل الارادي النطقي والمختار هما فعلان غير ماديين .

والحال ان لامادية الافعال تثبت لامادية المحل الذي تحل فيه ولامادية المبدأ الذي تصدر عنه بناء على ماقاله القديس توما من ان الشيء يفعل بحسبما هو في الوجود [1]

(١) ان المبدأ العقلي الذي يسمونه الذهن او العقل انما له فعل بذاته لا يشاركه فيه البدن . . . والحال ليس يقدر ان يفعل بذاته الا ما كان قائماً بذاته ذلك ان ان يفعل انما هو حق موجود كائن بالفعل ومن ثم كان ان شيئاً انما يفعل على شاكلة ماهو موجود ولهذا لانقول ان الحرارة تسخن بل الحار . فبقي اذاً ان النفس الانسانية التي تسمى عقلاً او ذهناً هي شيء لاجسمي وقائم بنفسه (خلاصته اللاهوتية جزء ١ س ٧٥ ف ٢)

فاذاً النفس الانسانية من حيث هي ناطقة هي روحانية . ونضيف الى وصفها بالروحانية انها موصوفة بالبساطة اي انها بسيطة كما نبينه في البحث التالي

المطلب الثاني
في ان النفس الانسانية بسيطة

تمهيد : في ماهي البساطة

(٧١) ان مفهوم البساطة معنى سلبي لان قولنا البساطة في حد قولنا اللاتركيب واللاانقسام وكلاهما سلبي وعليه فاذا قلنا النفس بسيطة فكأننا قلنا النفس لاتتركب من اجزاء وانها لاتنحل الى اجزاء ولا تنقسم الى اجزاء

والاجزاء المركبة (بكسر الكاف) على ضربين لانها اما ان تكون مقومة لماهية المركب (بفتح الكاف) واما ان تكون متممة له مكملة لكمه وبياناً لذلك نقول :

الجسم او المادة في اصطلاح القوم هو كل ما من شأنه ان يوقع اثراً في آلات المشاعر ويفعل فيها

والحال ان كل شيء يفعل في الحواس فانه يشغل شطراً معلوماً من الخلاء ويمكننا ان نلفي فيه اجزاء مختلفة يحل كل منها محلاً مختلفاً من محال الخلاء متمكناً فيه اعني اننا نرى في ذلك الشيء اجزاء يكون وضع

بعضها خارجاً عن وضع البعض الاخر ملاصقاً له ويسمون مثل هذه الاجزاء المتممة او المكملة للكم او الاجزاء من جهة الكم (الاجزاء الكمّية)

ولكن هذا التركب الظاهر السطحي من الاجزاء الكمية او المقدارية يلفي سبباً لوجوده في تركب اخر لازم للشيء لزوماً من الباطن فان الاجسام من شأن جوهرها ان تكون مركبة فان الاجزاء المركّبة او المقوّمة وهي التي يكون اجتماعها مقوماً لجوهر الاجسام تقويماً لذاته وحده انما هي ما يسمونه المادة الاولى والصورة الجوهرية · وهذه المعلومات من حق علم العالم البحث عنها وسنقول شيئاً عنها عند كلامنا عَلَى اتحاد النفس والجسد

واما قولنا ان البساطة معنى سلبي فلا يستدل منه ان بساطة النفس هي سلب محض كما هي الحال في بساطة النقطة الهندسية كان لاتدل عَلَى كمال ما وضعي لان بساطة النفس وان عبر عنها بلفظ بمعنى السلب فيدل بها عَلَى كمال وضعيّ ثبوتي تكون به النفس في حال وحدتها بالوحدة الغير القابلة للانقسام مالكة للكمالات المتعددة المتوزعة في عناصر كثيرة بل يفوق كمال النفس هذا جميع تلك الكمالات المتوزعة · واذا فهمت هذا فنقول

قضية

النفس الانسانية بسيطة

(٧٢) تتضمن القضية جزئين اولهما ان النفس ينتفي عنها التركب من اجزاء كمية مقدارية وثانيهما ان النفس ليست مركبة من اجزاء مقومة لها ·

تثبت الجزء الاول من القضية بالادلة الاتية فنقول

« ١ » ان النفس محل افعال لمعرفة الارادة والحال هذه الافعال لا تعلق لها بمقولة الاين بتةً · فمثلث الزوايا مثلاً عَلَى ما يدركه العقل ليس له ادنى علاقة بمكان معين من الخلاء فهو غير منظور فيه الى مقدار من المقادير · وان المعلومات الشاملة والمعاني الكلية كالموجود والحق والجوهر والعلية والقوة والفعل وما شاكلها وكل ذلك لهو اولى بان يكون منزهاً عن احوال الكم والاين وليس بينها وبين شروط الانحصار في مكان او كم من جامع اشتراك البتة · هذا من جهة موضوع العقل ·

وايضاً الحال كذلك في موضوع الارادة الذي هو الخير المجرد والكلي فانه ناد عن حكم شريعة الاين والخلاء فلا ينحصر في حد ولا يتحيز في مكان ·

والحال ان طبيعة الافعال تفيدنا علماً بطبيعة الفاعل الذي يصدرها والقوى التي هي فيه · فاذاً ليست نفس الانسان بممتدة اي ليست مركبة من اجزاء كمية ·

« ٢ » وايضاً ان النفس الانسانية تعرف افعالها وتعرف نفسها معرفة تحصل لها بطريق الروية والفكرى الحقيقية التي يسميها المدرسيون الارتداد الكامل عَلَى النفس اي انعطاف النفس وانثناؤها عَلَى نفسها برمتها ·

والحال ان الجسم الممتد لا يمكنه ان ينثني عَلَى نفسه او يفعل في نفسه نعم يمكنك مثلاً ان تطوي جزءاً منه عَلَى جزء آخر ولكنه

يستحيل عليك ان تطويه بكليته علَى كل نفسه فيتعقل ان جزءاً من جسم يفعل في جزء آخر ولكنه لايتصور ان جسماً برمته يفعل في نفسه برمتها

فينتج من ذلك ان النفس ليس لها امتداد ولا مقدار وانها ليست مركبة من اجزاء من جهة الكم ·

(٧٣) اثبات الجزء الثاني من القضية وهوا ن النفس لاتتركب من اجزاء موصوفة بالاجزاء المقومة

« ١ » قد بينا في ماتقدم ان النفس الانسانية روحانية

والحال ان روحانية الشيء انما قوامها في ان الشيء يمكنه ان يقوم بذاته من دون افتقار الى مبدأ آخر باطني يشاركه في تقويم ذاته ·

فاذاً روحانية النفس تستلزم بالضرورة بساطتها الذاتية اي بساطتها من جهة ماهيتها

« ٢ » وايضاً ان التركب الجوهري من مادة وصورة يلزم عنه في المركب خاصة ضرورية هي الامتداد· والحال قد اثبتنا قريباً ان النفس ليس فيها امتداد فاذاً ليست مركبة من هيولي وصورة تركباً جوهرياً

المطلب الثالث

في ان الافعال الروحانية للنفس اي تعلق تعلقها بالمادة

(٧٤) من الثابت المكتسب بالبرهان ان افعال العقل والارادة هي افعال غير مادية هذا من الجهة الاولى ومن الجهة الثانية قد رأينا فيما

تقدم ان افعال العقل فافعال الارادة الناطقة يتعلق جميعها بالجهاز العصبي من جهة احواله التشريحية ومنافعه الحيوية بل هي اقرب تعلقاً بالقوى الحسية التي هي قوى مادية ·

فما السبيل الى التوفيق بين هذين الامرين الواقعين وكيف تخرّج المسئلة تخريجاً يشرح لنا معنى هذا التعلق ؟ ذهب القوم في الجواب علَى هذا مذهبين متباينين

اما الماديون فلم ينظروا في افعالنا المذكورة الا جهتها الآلية فنفوا عنها صفة الروحانية نفياً عن غير حجة ولا بينة

واما مذهب الروحانية علَى مسلك دي كرت فقد خالف المذهب الاول علَى خط الاستقامة فانه غض الطرف عما لافعالنا تلك من الوجه المادي وقال ان الفعل الادراكي المروّي ينبغي اعزاؤه برمته الى النفس البسيطة الروحانية وبين كلا المذهبين مذهب واحد رشيد يكفل التوفيق بين الحادثين المتباينين ويخرّج المسئلة علَى وجهها السديد هو المذهب المعروف بمذهب المدرسيين

يسلّم هذا المذهب مع الماديين بان للجهاز الآلي والفواعل المادية دخلاً قريباً واشتراكاً نفسياً في افعال الادراك والنزاع التي هي من عالم المحسوس

وايضاً يسلم بان المظاهر الشريفة للنفس اي افعال التصور العقلي والارادة النطقية لاتتم الا مصحوبة بما يناسبها من الحوادث والاشباح التي هي من عالم المحسوس هذا من الجهة الاولى

واما من الجهة الثانية فان هذا المذهب يتشبث مستثبتاً بان اتصاف افعال الذهن والارادة بصفة اللامادية واقع محقق يشهد بوجوده الضمير والفكر المروّي و يستنتج من ذلك ان شرح اسرار الحياة النفسية شرحاً مساوياً وافياً يستلزم وجود حيّ او محل منزه عن المادة • ثم يخرج المسئلة مبيناً وجوهها فيقول :

« ١ » اما تعلق الفاعلية الروحانية بالآلات المادية فليس من قبيل التعلق الباطن اللازم والنفسي اي القائم من جانب النفس بل هو من قبيل التعلق الخارج والقائم من جهة الموضوع وذلك ان افعال العقل اذا اعتبرت من جهة ماهي في المحل الذي يقبلها قبولاً قريبا فهي موصوفة بانها لامادية • لان المبدأ القريب الذي يصدرها والذي تستقر هي فيه انما هو روحاني

الا ان الموضوع المتعقل الذي هو متعلق هذه الافعال ينبغي ان يكون مستحضراً اولاً بواسطة لواحقه المحسوسة وزياداته المعينة ثم منتزعاً منها مجرداً عنها •

والحال ان هذه اللواحق المحسوسة هي مدركة بآلات الحواس الظاهرة والباطنة

فيتحصل من ذلك ان الادراكات والشيئات النطقية من جهة ما هي في النفس لاتعلق لها بالجهاز الآلي ولا بشروط المادة واما من جهة ما هي من جانب الموضوع فهي متعلقة بالجهاز الآلي والشروط المادية [1]

(١) قال القديس توما في هذا الصدد كلاماً مستحباً قال : ان الجسد

محصلات مما تقدم

« ١ » هل يصح القول بان الجهاز الآلي او البدن شرط بدونه لايتم فعل العقل

والجواب يصح ولكن هذا القول غير وافٍ بالمراد وذلك لان ما كان شرطاً لايؤثر اثراً ثبوتياً في ايجاد المعلول الذي الشرط شرط حصوله والحال ان القوة الفاعلة الآلية الخاصة بالحواس تؤثر في ايجاد الصورة المتصورة اثراً حقيقياً ثبوتياً لانها العلة الفاعلة الآلية لحصول الصورة المتعقلة فينتج ان البدن او الجهاز الآلي حكم سلطانه في المعرفة النطقية انفذ من حكم الشرط فليس البدن اذاً شرطاً فقط بل هو اكثر من ذلك

« ٢ » هل يصح القول بان الدماغ آلة الفكر والتصور : الجواب عليه يقتضي تمييزاً لان لفظ الفكر ينطلق على معنيين مختلفين لانه اما ان يراد به العمل الذي يشترك فيه الحواس والعقل و ينتج عنه التصور المعقول او الفكر [1] وحينئذ نقول ان شغل الحواس يتم في الطبقة القشرية من الدماغ فيكون الدماغ عضواً للفكر بمعناه المذكور

يشترط وجوده لفعل العقل لا اشتراط آلة يتم بها الفعل بل هو مشروط الدخول بسبب الموضوع لان الشبح نسبته الى العقل كنسبة اللون الى الناظر •
ولهذا لايكون افتقار العقل الى الجسم مانعاً له من ان يكون قائماً بذاته • والا لم يكن الحيوان شيئاً قائماً بذاته لافتقاره في فعل الاحساس الى محسوسات خارجة عنه (في جوابه على ٣ من ف ٢ من س ٧٥ من قسم ١ من خلاصته) •

(١) م : ويكون حينئذ لفظ الفكر مصدر فكر في الشيء، انصرف اليه بقواه ليعلمه • ولفظ Pensée عندهم اسم الفعل

واما ان يراد بلفظ الفكر [1] نفس ما يحصل عن العمل المذكور • اي الصورة المعقولة من جهة ماتخالف الاحساس او الصورة المتشبحة و بين ان الفكر بهذا المعنى الثاني لايكون له آلة بل ينفي اشتراك كل آلة في استتمامه في نفسه •

وعليه فيكون القول بان الدماغ عضو للفكر قولاً فيه اشتراك وشك الا ان قرائن الكلام قد تصحح استعمال هذه العبارة او تفسدها وتخطئها • اعني ان هذه العبارة وهي الدماغ آلة الفكر يظهر صدقها او فسادها من القرائن

الى هاهنا في النفس من جهة ماهي في ذاتها بقي علينا ان ندرسها من جهة ماهي متحدة بالمادة ويكون مدار بحثنا على وحدة طبيعة المركب الانساني وقد علقنا له الجزء الثاني الآتي فنقول :

(١) م : الفكر هنا من تسمية اسم المفعول باسم المصدر • وهذا كثير الاستعمال في اللغات

الجزء الثاني

في النفس الناطقة والجسد

او

في الوحدة الجوهرية في الانانة (اي ما يطلق عليه لفظ انا)

تمهيد : في موضوع هذا الجزء

(٧٥) يستخلص من جملة ما قلناه الى هاهنا نتيجتان عظيمتان جليلتان يجب التوفيق بينهما •

« ١ » الاولى ان هذا الشيء الذي يحيى ويغتذي ويحس ويتشوق ويلتذ ويتألم فينا انما هو جوهر جسمي (وهو القسم الاول)

« ٢ » النتيجة الثانية نرى من جهة اخرى ان فينا شيئاً هو مبدأ افعال روحانية وتجريدات عقلية ورويات نفسية ارتدادية وحركات ارادية نحو الخير ثم عزائم اختيارية فنطقية فهذا الشيء لابد وان يكون جوهراً روحانياً لانه مبدأ اول لحياة نطقية ومحل لها • فما السبيل الى التوفيق بين هاتين النتيجتين ما الوجه الشارح لكون الانانة الواحدة جوهراً جسمياً وجوهراً روحانياً معاً اي لكونها كلاً واحداً جسمانياً وروحانياً

فالجواب عليه يقتضي حل مسئلتين مسئلة تتعلق بواقع الوحدانية والاخرى بكيفية هذا الاتحاد • فالمسألة الاولى ان الانسان هل هو في

الحقيقة الواقعية كل واحد مركب

والمسئلة الثانية ان كان الانسان كلاً واحداً مركباً فكيف يتفق ان النفس الناطقة والجسم يؤلفان كلاً واحداً بعينه

فنجيب على السؤال الاول ان المحل الحساس الجسمي والنفس الناطقة يصيران باتحادهما جوهراً واحداً وطبيعة واحدة واقنوماً واحداً ·

ونجيب على المسئلة الثانية ان النفس الناطقة هي الصورة الجوهرية لهذا الجوهر الوحيد وقد سبكنا الجوابين في صورة القضيتين التاليتين

البحث الاول

في ان الانسان كل مركب واحد

القضية الاولى

المحل الحساس الجسمي والنفس الناطقة يؤلفان باتحادهما معاً جوهراً واحداً وطبيعةً واحدةً واقنوماً واحداً

التمهيد الاول : في شرح معنى القضية

(٧٦) ليس المحل الحساس الجسمي والنفس الناطقة بموجودين كاملين قائماً كل منهما بذاته قياماً مستقلاً اى ليسا بجوهرين يلاصق احدهما الاخر ويتصل به بروابط اتحاد عارض وانما هما هويتان جوهريتان يتركب من اتحادهما معاً جوهر واحد بعينه فان اتحاد هذين العنصرين المركبين

(بكسر الكاف) هو اتحاد يعرف بالاتحاد الجوهري

والاتحاد يكون عارضاً اذا كان يتألف من الجوهرين المركبين كلٌ واحد ولكن هذا الكل الواحد لايطلق عليه انه جوهر واحد كما هي الحال في تركب عدة دواليب في آلة واحدة بعضها مع بعض · ويكون الاتحاد جوهرياً كما رأيت اذا حصل عنه كلٌ واحد يطلق عليه اسم الجوهر الواحد (1)

---

(١) م : الاتحاد مصدر اتحد (من وحد) مطاوع وحّد واحد فيقال اتحد الشيئان اذا صارا شيئاً واحداً هذا في الاصل ويستعمل الاتحاد للدلالة على صيرورة الشيئين ذاتاً واحدة بالاستحالة او التركيب ·

والمراد به هنا هو تركب شيئين او اكثر في شيء واحد · فترى ان الاتحاد لايكون الا في المتعدد لانه تركب شيئين او اكثر فالاشياء المركبة هي المادة في التركيب · وقال « في شيء واحد » للاشارة الى غاية التركب وصورته · ويختلف التركب اسماً ونوعاً باختلاف غايته وصورته :

والتركب على ثلاثة انواع لانه اولاً يكون بوجه العموم اما تركباً وجودياً واما ذهنياً اما التركب الوجودي او الحقيقي فهو الذي يحصل عنه وحدة واحدة طبيعية كتركب الجسم من الاعضا·

واما التركب الذهني او الوهمي فهو تركب اشياء كثيرة في معنى واحد مشترك بينها كمعنى الجنس كالحيوانات او معنى النوع كالناس (والمركب يسمى لا كلاً بل كلياً) او معنى الغاية كاصحاب الوطن الواحد او المواطنين او معنى المحل كتلامذة مدرسة واحدة ثم ان تركب الجواهر بالتركب الوجودي الحقيقي يختلف باختلاف الحد الذي يجمع فيه الاطراف المركبة ويكون متعدداً بتعدد ذلك الحد

وثانياً فيكون اما تركباً بالعرض واما تركباً جوهرياً والتركب الجوهري اما ان يكون محضاً للطبيعة او محضاً للاقنومية او جامعاً لكليهما اي ان يكون تركباً بالطبيعة والاقنوم معاً فالتركب بالعرض اتحاد جوهرين كاملين في عرض واحد

فمعنى القضية ان النفس الناطقة والبدن يوءلفان باجتماعهما معاً جوهراً واحداً فاتحادهما اذاً هو اتحاد جوهري ثم ان الجوهر اذا اعتبر من جهة ماهو المبدأ الاول والباطن للفعل والانفعال فيطلق عليه اسم الطبيعة

والطبيعة الناطقة ا ان اعتبرت من جهة ماهي قائمة بذاتها مفردة ومشخصة فيطلقون عليها حينئذٍ اسم الاقنوم · وقد حد بويس (Boéce) الاقنوم حداً صار مشهور التداول في المدارس قال : الاقنوم هو جوهر مشخص فرد من افراد الطبيعة الناطقة

فينتج من ذلك ان المركب الانساني ان كان يوءلف جوهراً فهو يوءلف طبيعة واقنوماً علَى مــا قاله القديس توما بكلام موجز صريح · قال : يتقوم في كل واحد منا من النفس والجسد وحدتان وحدة الطبيعة ووحدة الاقنوم · وهذا ما نقصد اثباته هنا بعد سرد المذاهب التي

مشترك بينهما كاتحــاد جسمين في فعل واحد بواسطة تبادل الفعل والانفعال · واما التركيب الجوهري فهو تألف جوهرين في شيء واحد جوهري كتركب المادة والصورة في جسم واحد ·

وثالثاً والتركب الجوهري بالطبيعة فقط تركب جوهرين غير كاملين بذاتهما في مبدأ فاعلية واحد كالطبيعة الانسانية في المسيح والتركيب في الاقنوم فقط هو تركب جوهرين كاملين بذاتهما في قائم بذاته واحد وبالفعل كتركب الطبيعة الانسانية والالهية في اقنوم الكلمة الواحد

ثم التركب بالطبيعة والاقنوم معاً اذا اتحد جوهران ليحصل منهما اقنوم واحد من طبيعة واحدة كاملة كما هو اتحاد النفس والجسد في الانسان اتحاداً يحصل من طبيعة واحدة واقنوم واحد (زيغليارا)

تهافت اليها القوم فنقول :

التمهيد الثاني

في مطلب اتحاد النفس والجسد علَى مسلك مدرسة دي كرت

(٧٧) عند دي كرت ان النفس والجسم جوهران كاملان لان النفس التي ماهيتها التفكر لها قيامها بالذات الخاص بها · واما الجسم الذي حده الامتداد فهو ايضا له قوام خاص به وكل من المحلين قائم بذاته من دون ان يجمعها اشتراك في الوجود

ولكنه لاينكر ان بين الجسم والروح اضافات ونسبا وعليه قد وقع التساوءل بين القوم في هذا الاقتران بين النفس والجسد اية طبيعة طبيعته ماهي الوصلة الرابطة بينهما (والوصلة يعبرون عنها بلغتهم بلفظ Pont جسر) ؟

فلاتباع دي كرت في حل هذه المسئلة مسالك:

« ١ » اولها مسلك العلل الاتفاقية ويقول ملبرنش ان الاقتران بين النفس والجسد احق بان يكون ظاهراً منه بان يكون حقيقياً واقعياً وبرهن علَى ذلك قال : ان الموجودات التي نعدها عللاً طبيعية هي في الحقيقة من قبيل العلل الاتفاقية او بالاتفاق وشأنها اذا تلاقت ان تحمل خالق الطبيعة الذي هو العلة الوحيدة الحقيقية الى هذا الضرب او ذاك من ضروب الفعل في وقت كذا او كذا ·

وهذا تعريب قول ملبرنش قال : انني انكر ان ارادتي تكون علة

لحركة ذراعي اذ لا ارى شيئاً من العلاقة بين هـذه الاشياء الشديدة الاختلاف . الى ان قال : اما ان قيل ان اتصال روحي بجسدي قائم بهذا وهو ان الله يشاء انه متى اردت ان تتحرك ذراعي فتنتشر حينئذ الارواح الحيوانية في العضلات التي تتركب منها ذراعي انتشاراً يمكنها من التحرك عَلَى الوجه الذي ارغبه فهذا القول الشارح ينجلي لي وضوحه فاعيره جانب رضاي واقبله مسلماً به

فنقول ان هذا المسلك ينفي مابين النفس والجسد من الاقتران الحقيقي بدلاً من ان يشرحه

وزد عَلَى ان ذلك ان هذا المسلك ان كان لايفضي بالضرورة الى مذهب الحلولية فلا اقل من ان يكون مزلقة اليه وذلك انا ان وضعنا ان موجودات العالم ليس لها من فعل خاص بها تستقل به فلا يكون مسوغ للقول بان لها وجوداً خاصاً بل تكون نسبة الوجود اليها ضرباً من التحكم يفضي بنا بالطبع الى هذه النتيجة وهي : ان وجود هذه الموجودات مختلط بوجود الله لاتتميز عنه

(٢) المسلك الثاني هو الذي يسمونه Harmonie préétablie اي التآلف السابق فعند ملبرنش انه ينبغي لله ان يدارك عمله ملاحقاً اياه في كل فعل من افعالنا وخالفه لبنتس قال : لايصح التسليم بان الله يعمل في كل دقيقة تصرفاً في النفس والجسد ليجريهما معاً عَلَى طريقة واحدة من الائتلاف شأن صانع يعمل دائباً في التوفيق بين حركة رقاصين[1] فان

(١) م : قال لبنتس ماتعريبه : لو تصورنا ساعتين تتفقان تمام الاتفاق نرى

نسق التآلف بين النفس والجسد لابد وان يكون مفروضاً ومحتوماً به من اصل فطرتهما فهما اشبه برقاصين اتقن التدقيق في صنعهما وتدبيرهما حتى صار الاتفاق والائتلاف بينهما امراً خلقياً طبيعياً . فقال :

ان الله خلق النفس وجعلها بحيث صار متحتماً عليها ان تفعل وتتصور كل ما يحدث في الجسم بحسب ترتيب حصوله فيه وكذا طبع الله الجسم عَلَى فطرة يكون بها من ذاته طائعاً لما تأمر به النفس وقيد اشارتها

فنقول ان هذا المسلك حكمه سابقه في نفي كل علاقة ارتباط حقيقي بين النفس والجسد فلا يكون مسلكاً شارحاً للمسئلة بل موريّاً عنها . قال العلامة ليبراتوري رداً لهذا المذهب : هب ان النفس تنأى بعيداً عن الجسد وتستوطن النجوم فيما ان الجسد يبقى مقيماً عَلَى الارض . فالاتحاد او الاتفاق الذي يتمحله لبنتس بينهما لا يزال هو هو لايشوبه تغيير . وهذا بيّن البطلان .

« ٣ » ثالث المسالك هو القائل بتأثير فعل طبيعي Influx physique واليك بيانه :

ان بعض الفلاسفة كلك Locke واتباعه لما علموا من جهة انه

ان اتفاقهما يتم من ثلاثة اوجه اولها ان يحصل الاتفاق عن التأثير المتبادل بينهما والوجه الثاني التوفيق بين الساعتين وان كانتا رديتين ان يتولى صانع ماهر توفيقهما متوفراً على ذلك في كل حين وهذا ما اسميه التوفيق بطريق المعاونة . والوجه الثالث ان يتم صنع الرقاصين بما يمكن من اتقان الفن والدقة عَلَى نحو يؤمن معه توافقهما فيما يلي من الزمان وهذا ما اسميه التوافق بطريق التراضي السابق . اه

لامساغ لهم لانكار تأثير النفس في الجسد وتأثير هذا فيها تأثيراً حقيقياً واقعياً ووهموا من الجهة الاخرى ان لامندوحة لهم عن القول بان لكل من النفس والجسد قياماً بالذات خاصاً به خمروا رأيهم على التسليم بان بين النفس والجسد اتحاداً عارضاً قائماً بتبادل التفاعل بينهما [1]

---

(١) م: عند هؤلاء ان فعل النفس يؤثر في حركات الجسم وان حركات الجسم في دورها تؤثر في افعال النفس اعني ان حركات الجسم تهيج في النفس الشهوات والانفعال فتحصل هذه على الفور معاً وكذلك افعال العقل تولد في الجسم على الفور الحركات المناسبة. مثلاً اذا وقع على المشاعر تأثير حركة واتصل بالدماغ بواسطة الاعصاب فيتعين العقل للفحص عن معلومات تلك الاشياء وكذا بالعكس اذا خطر للنفس ارادة تحريك عضو فتهيج لها الاعصاب ويلي ذلك بلاتراخ تحرك العضو المذكور

هذا ولما رأى بعض الفلاسفة المتأخرين ان شروح المسالك المتقدمة لاتفي بالغرض المقصود ولا تقطع مفصل المشكلة تمحلوا مذاهب غيرها ثلاثة اليك تفصيلها باختصار

«١» مذهب الواسط اللادن او المرن Médiateur Plastique وعند اصحاب هذا المذهب ان فينا جوهراً واسطاً بين النفس والجسد وليس بجسم وليس بحساس ولا ناطق بل هو بمثابة وصلة بين الجوهرين به تفعل النفس اثرها في الجسد وبه يفعل الجسد اثره في النفس والقائل به كودورث Cudworth ولكلير -Leclerc وترى تخطئته في مجمل ما يقال في المتن

«٢» المذهب المعروف باختلاط القوى Commixtio Virium واصحاب هذا المذهب يسلمون من جهة ان لكل من النفس والجسد قواه الخاصة به اللازمة له ومن الجهة الاخرى ان النفس داخلة في الجسم منغمسة فيه وهي لذلك تشرك قوتها بقوته وتمزجها بها فيحصل من هذا الاشتراك وهذا الامتزاج مايقوم به الاتحاد الجوهري بين النفس والجسد ويلوح ان هذا السبب كاف لشرح هذا الاتحاد. فان قوى المركب تختلف عن قوى المركبين (بكسر الكاف) ومن ثم يتحقق

نقول مذهب تبادل التأثير الطبيعي انما هو عود الى مذهب افلاطون القائل بان وجود النفس في الجسد وجود حلول فيه كوجود الربان في السفينة او كوجود الفارس على الفرس

الا ان هذا مذهب تبادل التأثير وان كان يقرب قليلاً من الصدق فانه يسقط شطراً جليلاً جوهرياً من شهادة الضمير. يصدع الضمير بان بين النفس والجسد من الارتباط والالتحام ما هو اشد من تبادل الافعال بينهما تبادلاً جارياً بطريق العرض فان الضمير يشهد بان الانسان هو في كنه جوهره واحد اعني ان الضمير يشهد بان الانسان جوهر واحد كما

تعريف التركيب الجوهري بانه تركب هويتين على وجه يحصل منه جوهر واحد له افعاله الخاصة به. والقائلون بهذا المذهب هم جلة من العلماء ومن جملتهم تنجرجي خديره لانه دقيق. ولكنه يرد عليه ان امتزاج القوى مهما اشتد لا يلبث ان يكون عارضاً لتوقفه على القوى التي هي من اعراض النفس لاجوهرها وعليه لايحصل عن هذا الامتزاج اتحاد جوهري صرف

«٣» المذهب الثالث هو المعروف بمذهب الحس الاساسي Sensus Fondamentalis والقائل به روزميني Rosmini وهذا لم يرق له المذهبان المتقدمان ولا غيرهما فانتحل مذهباً جديداً ظنه وافياً لشرح مابين النفس والجسد من واقع الاتحاد فقال: النفس حساسة وناطقة معاً وهي من جهة ماهي حساسة تشعر بجسمها بالشعور الموصوف بالحس الاساسي او الحيواني الذي هو داخل في ماهية النفس اي من ذاتياتها فان شعر النفس بالجسم هو ان تتحد به. واما من جهة ماهي ناطقة فتدرك في تصورها الموجود هذا الحس الاساسي الذاتي لها وكذا النفس الناطقة تظفر بالاتحاد بالجسم بواسطة هذا الحس فاذاً يتم لها الاتحاد بالجسم بطريقين بطريق الحس الحيواني وبطريق ادراكها هذا الحس ادراكاً ذهنياً ومستقراً فيها لازماً لها. اه

سوف نبينه قريباً

فلا حاجة والحالة عَلَى ماقلنا الى تلمس وصلة خارجة تربط النفس بالجسد والحال في غنى عن قنطرة تصل النفس بالجسد كما يزعمون اذ ليس بينهما مسافة يجازبها من الواحد الى الآخر فان الحوادث التي تحملها حملا قريباً عَلَى النفس تارة وطوراً على الجسد انما جميعا متعلق بطبيعة واحدة واقنوم واحد وحيد تعلق ملك واختصاص •

وعليه فالمسئلة هاهنا انما يكون مدارها عَلَى اضافات التعلق بين افعال مختلفة حاصلة عن مبدأ واحد وتامة في محل واحد

التمهيد الثالث

في مطلب اتحاد النفس والجسد على مذاهب اهل عصرنا هذا
واعني به المذهب الذي يسمونه
Parallèlisme psycho-physiqe
اي التوازي النفسي الطبيعي • وفي اوحدية الجوهر Monisme

(٧٨) قد لمحنا في ماتقدم ان علم النفس في عصرنا هذا يتداعى متهافتاً الى مذهب الظهورية اذ يقول اصحابه انه يوجد حوادث نفسية شأنها ان تدرك بالوجدان و يوجد مظاهر جسمية تمت تحت الاختبار الخارج عَلَى انها مواضيعه وان النفس جوهر قول لاصدق له كما ان الجسم جوهر قول غير متحقق في الوجود و يمتنع التأحيد بين وجدانيات الضمير والافاعيل الحيوية المناسبة لها اذ ليس ما يتعلق بالوظائف الحيوية يقال

عَلَى الوجدانيات الضميرية قولاً بالتواطوء كما كان يزعم بعض الفلاسفة الماديين في القديم ثم يستحيل ان تفعل الاولى عَلَى الثانية والثانية عَلَى الاولى • ومن ثم كل من طائفتي الحوادث الباطنة والوقائع الطبيعية انما هو يجري عَلَى اذلالها وسننه ومثلها مثل خطين متوازيين لن يلتقيا مطلقاً معاً •

وان هذا المذهب الذي يسمونه تحاذي الافعال النفسية والافعال الطبيعية ترى خلاصته متضمنة في القضايا الثلاث الاساسية الآتية

الاولى : ان الحياة النفسية ان هي الا ماجريات متناسقة التتابع او سلسلة حوادث فلا توجد نفس جوهر

والثانية: ان الافعال النفسية والاعمال الحيوية لاتتواطآن ولا يمكن تأحيدهما

والثالثة: ليس يكون للافعال النفسية فعل موثر عَلَى الاعمال الحيوية ولا لهذه تأثير عَلَى تلك بل لايمكن ان يكون ذلك

واشهر من ينتصر لهذا المذهب و يناضل عنه Wundt De Leipzig

وهذا الفيلسوف نفور من تصور الجوهرية لايأنس بشيء من مقالة الجوهر•

واما جس سلي Jams Sully وغيره فيعادونه في ذلك و يرون انه من الضرورة ان يكون محل قابل وشي• مقل لمثل هذه الافعال يكونان معاً سبباً شارحاً لما بين تلك الافعال والاعمال من التآلف والتطابق ولكنهم يقولون ان هذا المحل هو هو الجوهر الوحيد الذي يتمحله سبينوزا [1]

(١) عند سبينوزا — Spinoza ان في العالم اجمع جوهراً واحداً وحيداً له

واعلم انه لم يبق في يومنا من المذاهب التي تناهض مذهب ارسطو والقديس توما في وحدة الجوهر في الانسان غير هذا المذهب بصورتيه اللتين اتينا عَلَى ذكرهما · فان مذهب الروحانية لديكرت قد قضي عليه ومذهب المادية القبيح الذي انتشر في الجيل ١٨ آخذ بالكساد والهلاك لايقول به احد من العلماء اهل الوزن والرصانة الذين يفاخرون بمزاولة علم الفلسفة ولكن بعض علماء الطبيعيات والطب الذين يجانبون علم الفلسفة لايزالون يجنحون ميلاً الى هذا المذهب الوخيم

بحث

في اقامة البراهين عَلَى القضية الاولى المذكورة وهي :

« ان الجسم والنفس الناطقة يتحدان بالوحدة الجوهرية »

(٧٩) ان البراهين عَلَى هذه القضية كثيرة ولكننا نقتصر على ذكر برهانين اولهما مستمد من شهادات الضمير وثانيهما مستفاد مما بين افعال الانسان جميعها من الوحدة العجيبة الاتساق والمستمرة الثبات

« ١ » البرهان الاول وهو البرهان الاخص الاساسي تراه ملخصاً في هذه الكلمات الموجزة التي قالها القديس توما قال : ان الذي يدرك انه

خاصيتان لا تتحولان الى حالة ابسط مما التصور والامتداد وان كل المواضيع والاشياء التي هي في العالم ليست تكون سوى ضروب مختلفة من ضروب ظهورات هذا الجوهر · وهذا المذهب يطلقون عليه اسم Monisme اي الاوحدية اعني اوحدية الجوهر

يعقل وانه يحس هو هو انسان واحد بعينه ١ اه · الذي ينسب الى نفسه التصورات هو هو الذي في تصديق نفسه ينسب لنفسه الاحساسات · لامشاحة في اننا ننسب الى محل واحد بعينه نطلق عليه لفظ انا جملة افعالنا وافرادها فنقول انا الذي يفتكر والذي يروّي والذي يريد والذي يحب وايضاً نقول انا الذي يرى ويسمع ويلمس وانا الذي يمشي والذي يحيا ويغتذي ويحس واخيراً انا الذي هو هنا او هناك او انا الذي هو الآن وكنت امس

والحال لو انزلنا ان النفس الناطقة هي جوهر آخر غير المحل الجسمي لهذه الافعال المحسوسة لاستحالت شهادات الضمير ولم يعد وجه ممكن لشرحها · وذلك ان الاحساس والتعقل لما كانا فعلين لازمين مستقرين يتم حصولهما في نفس المحل الذي يفعلهما كان (عَلَى صحة التقدير المذكور) ان انا واحداً يدرك احساساته وانا آخر يدرك تصوراته اذ كان يستحيل ان انا واحداً بعينه يدرك افعالاً مستقرة خاصة بمحل آخر غيره يختلف عنه اختلافاً جوهرياً ولا يتسنى له بتةً ان ينسب تلك الافعال المستقرة والحاصلة في الغير لنفسه عَلَى انها افعال نفسه

فاذاً تصدع لنا شهادة الضمير بان جسد الانسان ونفسه الناطقة لا يتركب منهما الا محل واحد جوهري ليس غير

« ٢ » البرهان الثاني واليك بيانه :

من المشاهد المقرر ان في الانسان مجموعاً عظيماً بديعاً من العناصر والقوى الجسمية المختلفة والفواعل الروحانية يتضافر جميعها تضافراً مطرداً

ثابتاً تجارياً الى ادراك غرض واحد معلوم هو القيام بافاعيل الحيوة النطقية وحفظها وانمائها علىَ وجه مستقيم ومستو

فان القوى الميكانيكية والطبيعية والكيماوية التي سلطانها في الآلات تتوفر بتآلف تعاونها العجيب على تمهيد عمل الوظائف الحيوية الحسية وتسهيل جريانه على وجهه السوي القويم ثم الحياة الحسية تستخلص في دورها متفردة لخدمة الحيوة النطقية •

والحال ان تضافر عناصر كثيرة ومختلفة وتجاريها توجهاً الى غرض واحد على نمط واحد ومستمر لهو امر يستدعي علة ثابتة ومستمرة القيام •

والحال ان هذا التضافر والتجاري المستمر طلباً لغرض واحد لايمكن نسبته الى فعل الخالق كما يزعم ملبرنش ولبنتس مالم تطرح جانباً كل قوة فاعلة للعلل الثانية [1]

(١) م : قد مر بك في بابه ان العلل الثانية لها قوة فاعلة باطنة وخاصة بها لا يشاركها فيها غيرها فضلاً عن ان هذه الافعال التي يتكلم عليها هنا هي افعال حيوية فيجب ان تكون مستقرة باطنة وان يكون مبداؤها باطناً وثابت القيام اعني ان تكون صادرة عن الباطن وتامة فيه والا بطلت ان تكون حيوية كما يستدل من حد الحياة •

فلو فرضنا ان تضافر هذه القوى وهذه الافعال طلباً لغرض واحد وغاية واحدة هو اثر فعل العناية لانتفى حينئذ من الموجودات كل اعتماد باطن وقد اثبتنا وجوده فيما تقدم • ثم بطلت تلك الافعال ان تكون حيوية اي عن مبدأ باطن وان قيل ان الافعال الحيوية باطنة ولكن التضافر بينها اثر فعل العناية فيجب ان التضافر نفسه فعل حيوي ولربما كان من اخص الافعال الحيوية في الانسان المركب فاذاً لابد وان تكون علته باطنة ومحله باطناً • وهذا كاف الان •

فينتج انه لم يبق لشرح هذا التضافر وجه آخر ممكن الا التسليم بان في الانسان مبدأ باطناً لابث القيام يتولى توجيه كل هذه الافعال واجرائها نحو غرض واحد وغاية واحدة هي غاية المحل الناطق وبوجيز العبارة ان الانسان طبيعة واحدة وجوهر واحد •

النتيجة التأليفية (اي النتيجة الحاصلة عن طريقة التأليف) وهي :

القول بوحدة الجوهر في الموجود الانساني يكفينا مؤنة شرح ما يوصف به اتحاد النفس والجسد من وصف الطبيعية ويحسر لنا النقاب عن سر قوتهما الفاعلة المتبادلة التأثير والمتأحدة الوجهة كاشفاً لنا عن غوامض كل ذلك كشفاً جلياً عجيباً لاننا بالعكس اذا نفينا من الانسان هذه الوحدة الجوهرية فيستغلق علينا امره ولم يعد لنا مأتى ولا وجه لفهم اي مصلحة يقوم بها عمل البدن بالقياس الى الحياة الانسانية ويستغلق علينا السبب الذي من اجله يعاف الانسان انحلاله بباعث خوف فطري راسخ في نفسه ولا ندرك شيئاً من امكان اقتران حقيقي واتصال واقعي وجودي بين النفس والجسد [1]

(١) م : اليك خلاصة ماقيل في جملة هذا البحث الذي طالعته في المتن تقول: اتحاد النفس والجسد هو اتحاد جوهري اي يحصل عنه جوهر واحد • فليس اذاً اتحاداً ذهنياً او عارضاً بل انما هو اتحاد طبيعي واقنومي اعني انه يحصل عن اتحادهما طبيعة واحدة واقنوم واحد • واننا نبين لك ذلك بايجاز فنقول :

« ١ » الاتحاد العارض لاينشرح لنا مانراه في الانسان من واقع الارتباط الشديد المكين الكائن بين نفسه وجسده والذي يشهد لنا به الضمير ويختمر عليه رأي العموم واصطلاحهم وعرفهم بل ينفي معنى الانسان بل قل يلغي الانسان

الى هنا في واقع اتحاد النفس والجسد الجوهري • بقي ان تعلم كيفية هذا الاتحاد الامر الذي يبينه لك البحث التالي

« ١ » اما كون الاتحاد العارض لايشرح الارتباط المتين بين النفس والجسد فلأن النفس والجسد هما من الارتباط ومكانة التعلق بينهما بحيث لا يوجد احدهما قبل اتحادهما واذا اتحدا فيحصل بينهما تبادل التفاعل العام والمستمر ثم اذا انفصلت النفس عن الجسد فينحل هذا وينعدم والحال الاتحاد العارض لا يولد بين المتحدين التعلق المكين الذي ذكرناه ولا يجعل الواحد منهما متوقفا على الثاني توقف وجود حتى يزول بانفصاله عنه

ثم هذا الضمير يشهد لنا ان المحل القابل والفاعل هو فينا واحد ليس الجسد وحده ولا النفس وحدها بل المركب منهما . ثم من الناس لايقول صادقاً انا امشي وانا احس وانا اريد الخ ناسباً كل ذلك الى واحد فيه معبر عنه بلفظ انا

« ٢ » اما كون الاتحاد العارض او الذهني ينفي معنى الانسان فلأنه

(ا) لو الغينا من الانسان الاتحاد الجوهري لم يعد للانسان طبيعة واحدة لان الاتحاد العارض ابة كانت شدة علاقته لايمنع أن يبقى كل من المتحدين جوهراً كاملاً قائماً بذاته بل يستلزمه والعارض لايدخل في حد الجوهر والطبيعة انما هي نفس الجوهر من جهة ماهو مبدأ للفعل فاذاً ليس يحصل عن مثل هذا الاتحاد العارض طبيعة انسانية لان الطبيعة تقابل العرض

(ب) لان الاتحاد العارض ينفي اقنومية الانسان بمعنى ان الانسان لايكون اقنوماً واحداً لان الجسم ان كان متحازاً بجوهره عن النفس كما لابد منه في الاتحاد العارض فيستحيل عليه ان يشاركها في اقنومية واحدة بعينها تصدر عنها وتنسب اليها جميع الافعال .

(ج) لان الاتحاد العارض يزيل ماهية الانسان لان المتحدات بالاتحاد العارض لكل منها ماهيته الخاصة وهي ممتازة عن ماهية الآخر والحال ان الانسان بما انه موجود واحد له ماهية واحدة وعليه فلو ان الاتحاد بين النفس والجسد اتحاد بالعرض لكذب حد الانسان بانه حيوان ناطق وكذب ما يعتقده البشر باجمعهم

المطلب الثاني

في كيفية اتحاد النفس بالجسد

القضية الثانية

في ان النفس الناطقة هي الصورة الجوهرية [١] للجسم الانساني

تمهيد : في شرح حدود القضية وبيان معناها

(٨٠) ان الاجسام المادية مركبة من اجزاء كمية لانها ممتدة (٧٠)

و بتعارفونه بينهم • فينتج من ذلك ان الاتحاد بين النفس والجسد ليس اتحاداً عارضاً وبحجة اولى ليس اتحاداً ذهنياً فاذاً هو اتحاد جوهري اي اتحاد بالطبيعة و بالاقنوم • اما كونه اتحاداً بالطبيعة فقال القديس توما : يقال في الانسان انه من نفس وجسد على حد مايقال انه من شيئين يتقوم شيء ثالث ليس هو باحد الشيئين فان الانسان ليس بالنفس ولا بالجسد • اه

واما كون هذا الاتحاد الانساني اتحاداً بالاقنوم فلأن الذي تسند اليه جميع افعالنا والمبدأ الذي به نفعل والذي هو فينا فاعل انما هو واحد ونعبر عنه بلفظ انا • قال القديس توما : اقنوم الانسان هو امتزاج النفس والجسد

(عن فرج وغيره من الفلاسفة بتصرف)

(١) م : قال الصورة الجوهرية لبيان كيفية اتحاد النفس والجسد ولتخطئة ما ذهب اليه افلاطون ودي كرتولبنتس وغيرهم من الفلاسفة الذين مرد لك تهافتهم في ما يتعلق باتحاد النفس والجسد كيف هو •

يستفاد من علم العالم ان كل مركب في الاشياء الطبيعية انما يتركب من مبدأين اوليين اصليين هما المادة والصورة الجوهرية والحال المركب الانساني من المركبات الطبيعية فاذاً هو مركب من هيولى وصورة جوهرية بقد وضح لك من القضية الاولى

طريق السلب والتشكيك

وان قيل كيف يتوصل العقل الى هذه المعلومات او كيف يحصل للعقل ادراك الهيولي والصورة الجوهرية

فنبين لك ذلك اولاً بمثال فنقول هذا الغذاء كالخبز او الكربون مثلاً اذا مُضغ وابتلع وهضم فيستحيل جزءا من الجوهر الحي وليس من يقول ان الخبز انعدم وانه خلق جزء جديد مبدعاً من العدم استخلف في الجوهر الحي الخبز المعدوم · بل القول المجمَع عليه عند الناس قاطبة ان الخبز تحول جوهراً حياً · وهذه الاستحالة تقتضي ان شيئاً ما كان في الخبز بقيَ موجوداً في الجوهر الحي · علَى ان الاستحالة من حدها ان تكون تبدُّل شيء من حال الى حال آخر او من جوهر الى آخر فمن الضرورة ان يكون في الجوهر الثاني شيء كان في الجوهر الاول [1] فهذا الشيء اوهذا المحل الاول الذي يلبث صابراً على التحولات الجوهرية هو الذي يطلق عليه ارسطو اسم المادة الاولى او الهيولى

« ٢ » فالهيولى ليست من مقولة الجوهر الكامل (لا تقع في سؤال ماهو) وليست ممتدة (لانها ليست من مقولة الكم فلا يقال كم هي) ولا من مقولة الكيف (فلا يقال كيف هي) وذلك لانها تدخل علَى التعاقب في حد جواهر مختلفة الطبيعــة والخواص دخول جزء مقوم لمــاهية تلك

(١) مم : لان الاستحالة مسنودة الى شيء واحد يستحيل اي ينتقل من طرف « من » بارحه الى طرف « الى » صار اليه

الجواهر [1]

فلكي تكون الهيولى جوهراً موجوداً اي متحقق الوجود في الخارج تحمل عليه مقولة الكم والكيف لا بدلها من ان تحد بمبدأ وجود وفاعلية يعدها علَى وجه التعيين الى ان تصير معه جوهراً كاملاً ذا امتداد وصفات مخصصة مسماه · وهذا المبدأ المشاركة هي له في الجوهرية والذي يعطيها نوعها هو ما يطلقون عليه اسم الصورة الجوهرية او اسم الفعل الاول او الكمال الاول بحسب العمل الذي يقوم بهِ في تركيب الموجود الجسمي

فالصورة الجوهرية اذاً هي التي تعين المادة الاولى ان تكون خبزاً ثم اذا صار الخبز جوهراً حياً فذلك يكون لان صورة الخبز الجوهرية قد خلفتها صورة الجسم الحي الجوهرية قائمة مقامها

يقولون ان الهيولى قوة محضة اي غير مصورة ولا متخصصة في ذاتها بشيء من التخصيص ولكنها مستعدة لقبول ماتعطيها اياه الصورة الجوهرية الواردة عليها من التعيين ايّاً كان ذلك التعيين [2]

(١) مم : ينتج من ثم ان الهيولى ليست باولى ان يحمل عليها جوهر كذا او كم كذا او كيف كذا من غير ذلك من الجوهر والكم والكيف · اه

(٢) مم : ليست الهيولى بموجود قائم وفاعل بل هي هوية بالقوة لان ماهو قائم وفاعل انما هو الجسم او المركب من المبدأين المتحدين الاول من ذاتياته ان يكون قابلاً للتخصيص وهو المادة الاولى والثاني من مقتضيات ذاته ان يكون مبدأ معيناً مخصصاً وهو الصورة الجوهرية ·

واذا قلنا ان الهيولى هي قوة محضة فلا نريد بلفظ المحضة حصر كونها قوة في اعتبار الذهن فقط اي انها شيء اعتباري ذهني ليس غير وذلك لدخولها حقيقة و باطناً

ان ارسطو والذين جاؤا بعده من اصحاب الفكرة والتدقيق في الاعصر

التي برهن عليها الماتن الجليل ان الجسد والنفس يؤلفان معاً مبدأ واحداً اول هو المبدأ الذي به نفعل والذي هو فينا يفعل . والحال لا يمكن لجوهرين ان يؤلفا مبدأ واحداً قائماً وفاعلاً مالم يكن احد الجوهرين قد داخل الثاني وامتزج بـه مستحكماً فيه استحكاماً باطناً بحيث يأخذ منه مبدأ قيامه وفعله . والا لا يحصل عن اجتماعهما واحد بالماهية والعدد او يكون المبدأ الواحد القائم والفاعل هو ثالث الاثنين وهذا الاخير بيّن البطلان في الانسان الواحد

فاذاً لابد من احد امرين اما ان الجسم يأخذ عن النفس مبدأ قيامه وقوامه وفعله واما ان النفس تأخذ ذلك عن الجسم والحال لا يمكن للنفس ان تأخذ عن الجسم مبدأ قيامها وفعلها لانها جوهر بسيط روحاني كما ثبت لك فاذاً ليس الجسم يصور النفس عَلَى ان الصورة هي التي تعطي مصورها مبدأ قوامه وقيامه وفعله . بل النفس هي التي تصور الجسد فينتج :

« ١ » ان النفس هي التي تعطي الجسد قوامه الانساني والا كان كل جسم جسم انسان لو صح ان الجسم انساني من حيث هو جسم ثم الجسم اذا انفصل عن النفس لا يعود له قيام بل ينحل جوهره وتتعدد وتختلف فيه الجواهر الى ان يصير هباء منثوراً

« ٢ » ان النفس تعطي الجسد ان يكون واحداً معها لان النفس لا تعطي الجسد الوجود عَلَى نحو ماتعطيه العلة الفاعلة بل عَلَى نحو ماتعطيه الصورة الباطنة الجوهرية والا كان في الانسان متخصان قائمان قيام المعلول متجازاً عن علته الفاعلة ولكان للجسم ان يقوم بذاته ويحفظ بقاءه بعد انفصاله عنها

« ٣ » ان النفس تعطي الجسد نوعه لان الجسد قبل اتحاده بها ليس فيه شيء انساني واذا فارقته فليس يبقى جسد انسان بل شيئاً خامداً خواء يطلق عليه اسم الجثة واما اذا اتحد بها فصورته فيصير متميزاً عن الجماد والنبات والبهيمة تميزاً نوعياً . ومما تقدم يتضح لك معنى القضية الواردة في المتن وهي ان النفس الناطقة هي صورة الجسم الجوهرية لا العارضة اعني انها تعطي الجسم قيامه وتجعله واحداً معها وتنوعه اي تعطيه نوعه . فهي اذا تصور الجسم بذاتها حقاً بلا واسطة وبمعنى التصوير الجوهري والحقيقي فقلنا « تصوره بذاتها » اي بماهيتها للدلالة عَلَى انها تصوره لا تصويراً بالعرض او

الخالية البعيدة وفي الاجيال المتوسطة قد اجمع ظنهم ان الجوهر المادي مركب من مبدأين جوهريين هما المادة الاولى او الهيولى والصورة الجوهرية فالمادة في الاصطلاح الدارج تعارفه لفظ يدُل به عَلَى المادة المحسوسة اي الاجسام من جهة ماتقع تحت آلات مشاعرنا بقواها الفاعلة وخواصها المختلفة التي من اخص اخصاصها الامتداد . ولكن يجب ان تعلم ان من وراء هذه القوى الفاعلة التي تؤثر في الحواس محلاً ننسب اليه هذه القوى المؤثرة ومن وراء هذا الامتداد الذي نراه ونلمسه شيئاً نحمل عليه الامتداد اي نحكم عليه بانه ممتد فهذا الشيء الذي نصفه بالامتداد او هذا المحل او الموجود الجوهري ماذا هو أبسيط هو او مركب ؟

فهذا الشيء يجعله ارسطو ومن بعده مركباً من الهيولى والصورة الجوهرية كما قلنا قريباً

الا ان الهيولي ابعد من ان تقع تحت ادراك الحواس ولكن العقل يستدل على ضرورة وضعها من تبعات الملاحظة بطريق الاستقراء عَلَى ان العقل وحده يقوى عَلَى ادراكها بل قل بالاحرى ان العقل يدركها من

بواسطة تأثير فعل طبيعي تفعله فيه اعني انها تصوره من جهة ماهيتها لا من جهة فعلها

وقلنا « حقاً وبلا واسطة » للاشارة الى ان النفس لا تتحد بالجسد بوصلة خارجة عن ماهيتها او بقنطرة واصلة بينها وبين الجسم كما زعم البعض

وقلنا « تصويراً حقيقياً » لنخرج التصوير المجازى كما يكون وجود النفس في الجسد وجود حلول وتدبير وتصرف عَلَى مازعم افلاطون .

ثم قلنا « تصويراً جوهرياً » للدلالة عَلَى ان النفس باتحادها بالجسد تؤلف معه مركباً واحداً جوهرياً وهي تعطيه قوامه ونوعه . (عن فرج وغيره من الفلاسفة)

وعليه فان الشيء الذي هو في واقع الامر قائم و يفعل واعني به الجسم فانما هو مركب من مبدأين متشاركين في المبدئية اولهما لاتعين له من ذاته البتة ولكنه قابل للتعين هو الهيولى • وثانيهما هو المبدأ الذي شأن ماهيته التخصيص والتعيين هو الصورة الجوهرية وهذه الصورة الجوهرية هي التي تعطي جوهراً ماطبيعته وخواصه واما الهيولى فهي المحل الاول القابل لتلك الطبيعة والخواص

« ٣ » قلنا ان النفس الناطقة هي الصورة الجوهرية للجسم الانساني فهل هذا صادق باطلاقه بلا استدراك ما اي هل تسمية النفس الناطقة بالصورة الجوهرية والجسم الانساني بالهيولى تسمية حقيقية صادقة بكل معناها ومن كل الوجوه بحيث لايقدح بها داعي استدارك واعتراض فنجيب عليه كما يلي فننبه

ان بين الانسان و بين ماسواه من المركبات الجوهرية التي هي احط منه رتبة فرقاً وفصلاً ذاتياً • لان الصور الجوهرية السافلة والهيولى في المركبات السفلية هي جواهر غير كاملة ولا يمكن لتلك الصور الجوهرية ان توجد وجوداً خارجاً مالم تتحد بالمادة التي هي صورها اتحاداً ذاتياً باطناً واما في الانسان فالامر بخلاف ذلك لان الصورة الجوهرية فيه

في تقويم ذات الجسم الكامل فالهيولى اذا هي قوة ولكنها قوة حقيقية وانما سميناها قوة للدلالة على انها لايمكننا ادراكها متحققة الوجود في الخارج الا بشرط ان تتصورها متحدة بصورة جوهرية تشاركها في تقويم مركب كامل كلي هو الجسم او المادة المحسوسة (عن المطول)

هي نفس روحانية اعني انها صورة لها القيام بذاتها [1] هي جوهر كامل ومن ثم فالمركبات التي هي احط من الانسان يكون فيها الوجود حقاً خاصاً

---

(١) مم : اذا قلنا ان النفس لها قيامها بالذات وانها محل للوجود الخارج من قبل ان تتصل بالجسد فلا يستدل من قولنا هذا ان بين خلق نفس واتحادها بالجسد فترة زمانية او تقدماً بالزمان ولكن للنفس على الجسد تقدماً بالطبيعة فقط

لاشك ان النفس تعطي الجسد مايرى في الجسم المتنفس من الوجود الجسمي والحياة والاحساس ولكنها لاتعطيه ذلك على نحو ماتعطيه الصور فيما لو كانت هذه الصور جسمية او نباتية او حسية محضة بل تعطيه ذلك على نحو افضل واكمل من هذه الصور لانها تملك هذه الكمالات وغيرها بنوع افضل واكمل وتملك فوق ذلك ما تعطيه من الكمال فتعطي الجسد الجسدية والنشوئية والاحساسية كما لو كان الجسم يتناول الجسدية من صورة الجماد الجوهرية والنشوئية من مبدأ الحياة في النبات والاحساسية من نفس البهيمة بل تعطيه كل ذلك بنوع افضل ودرجة اكمل واسمى • الا ان النفس ان اعطت الجسد ماتعطيه فلا تستنفد مواهبها ولا تعنو تذللاً وانقياداً للجسم الذي اغنته باياديها و يبقى لها ذخيرة جليلة تختص بها ولا تجود بها على الجسم هي افعالها التي لايشاركها فيها الجسم وهي الفكر او التصور العقلي والارادة الناطقة فالنفس الناطقة هي صورة الجسم اي فعل الجسم واما العقل والارادة فليسا بصورة الجسم •

والنفس الناطقة قابلة لان تقوم بذاتها كما يتضح ذلك من روحانية افعالها وهذا القيام بالذات هو كمال لها تستقل به وتنفرد به وحدها فلا يزول عنها ولا ينزع منها

وان هذا الكمال لاينفي مايترتب على صورة الجسم الجوهرية من المصلحة الخاصة وهي ان تعطي الجسم الانساني قيامه وفعله الا ان قيام النفس بعملها هذا ومصلحتها هذه لايحرمها ولا يمكنه ان يحرمها جوهريتها الخاصة وحق استقلالها بالوجود الثابت لها بمحجة ذاتها • اذ من المستحيل بالاستحالة الباطنة ان تفقد النفس طبيعتها هي روحانية فيستحيل بالاستحالة الباطنة ان تفقد روحانيتها • (عن المطول)

كثيرين من أيمة علم النفس في الاعصر المتأخرة يذهبون ان في الانسان نفسين اثنتين متميزتين الاولى تتولى سلطان الحياة النطقية والحسية وهي النفس الروحانية والثانية قيمة الحياة الآلية ويسمونها المبدأ الحيوي ·

فنقول « ١ » ان هذه المذاهب تجيء مكذبة لشهادة الضمير تكذيباً صورياً كما انها تعاند ما يحققه لنا التتبع والاستقراء من ان بين ظهورات الحياة الآلية ومظاهر الحياة الحسية والنطقية وحدة تضامن وتكافل باطنين شديدين

« ٢ » لاحاجة الى تعدد النفوس في الشخص الواحد اذ تكثرها لانفع فيه ولا فائدة منه مطلقاً ودليله عَلَى ماقاله القديس ان مبدأً واحداً بعينه كفوء لتصوير الجسم ومغن عما سواه في استتمام الوظائف الحيوية في كل مراتبها ودرجاتها لانه من البديهيّ ومن شأن الصورة العليا الراقية كما هي النفس ان تحوى بل ان تفوق بفضلها كمال الصور السافلة وقوتها الفاعلة الحيوية · فاذاً تعدد النفوس في شخص واحد يكون من قبيل وجود اشياء معطلة لانفع منها ·

« ٣ » ثم نقول ان وحدانية الجوهر لاتستلزم فقط وحدانية النفس او وحدانية مبدأ الحياة بل تستدعي ايضاً وحدانية الصورة الجوهرية

ان العلامة المدقق دن سكوت كان يسلم بان النفس الناطقة هي صورة الجسم الانساني الجوهرية ولكنه كان يعتقد ايضاً ان المادة من قبل تصورها بالصورة الناطقة تحوى في ذاتها الصورة الجسمية وفي رأيه ان هذه الصورة الجسمية صورة غير كاملة يستدعي نقصها بحكم الطبع دخول الصورة الناطقة

وانما كان يقول بضرورة وجود صورة جسمية لكي يتهيأ له شرح ان الجسم كيف يبقى بعد انحلال المركب الانساني جسماً انسانياً كما كانه من قبل الانحلال · واما نحن فنجيب عَلَى هذا المذهب الذي خمر عليه رأيه ذلك العلامة المحقق ان الصورة الجسمية التي يضعها لاحاجة اليها ولا فائدة فيها ناهيك من ان القول بوجودها ينافي التعليم بوحدانية الجوهر

اولاً اما كون الصورة الجسمية شيئاً معطلاً لانفع منه وفيه فلأن العلامة سكوت المذكور قد اخطأ في التوحيد بين الجثة الخامدة والجسد الانساني الحيّ فلا تنكر ان الجثة يبقى عليها مدة وجيزة من الزمان ظاهر الجسم الانساني ومسحة منه الا انها اذا نظر الى كنه كيانها ليست تملك شيئاً من الخواص التي تثبت ان فيها موجوداً واحداً له صورة معينة اذ تفوتها الوحدة ويفوتها تضامن الوظائف وتكافل الافاعيل متجارية الى غرض واحد مشترك بينها

فليست الجثة الا رفاتاً او كومة اجسام متراكبة متلاصقة تلاصقاً عارضاً تتفاوت اجزاؤها بين شدة التركب وضعفه يتداعى جميعها الى الفساد والدثور وليس فيها من الوحدة الا ظاهرها فهي وحدة اعتبارية لاحقيقة لها الا في وهمنا وخيالنا فانما نحن نتمحل لهذه المواد المختلفة المتميز بعضها عن بعض شبهة مجموع واحد لكي نطلق عليه في اصطلاحنا الدراج لفظ الجثة [1]

(١) م : ان الماتن يريد بقوله هذا عَلَى مايلوح لي ان الجثة من جهة ماهي داخلة في جنس الجسم ليست بعد الانفصال عن النفس اياها قبل الانفصال بل هي غيرها

والنباتية تحوي بوجه افضل واكمل ماتلك الصور من قوة تصوير المادة عَلَى ان الصور نسبة بعضها الى بعض كنسبة الفاضل الى المفضول والاكثر الى الاقل فان كانت الصور السفلية تقوى ان تصور الحيوان والنبات والجماد فلأن يكون للنفس القوة عَلَى ان تكون صورة بالاولى

الا ان النفس تختلف عن الصور التي هي اسفل منها من وجه انها اذا صورت المادة فلا تنقلب هي مادة وذلك لانها صورة افضل

فان المركبات السفلية من مركبات الطبيعة كما هي المعادن والنبات والحيوان تكون حال الصور المقوّمة لها بحيث لاتقوى بذاتها عَلَى الوجود في الخارج ولا عَلَى الفعل لان اتحادها بالمادة لايتم لها الا باستفاد كمالها برمته فكأنها تستغرق في المادة وتنغمس فيها انغماساً يواريها ويغيبها الى حد ان لايعود لها ان تبدي فعلاً من الافعال ايّاً كان بمعزل عن المادة (قاله القديس توما) اما النفس فلموضع شرفها في مراتب الطبيعة وتسامي فضل طبيعتها تكون ارفع من ان تنغمس في المادة التي تصورها متوارية فيها مستنفدة عندها كل كمالها لانها لاترفد المادة الا بما تملكه بوجه افضل من كمال النشوء والحيوانية مما تطيقه المادة مستبقية لنفسها مزيتها الشريفة الخاصة اي تلك القوى الروحانية التي تخرج عن حدود المركب المادي الذي تصوره وتنفر عن التقيد بربقة المادية قاوية على الظهور والانتشار من دون افتقار قريب الى الاستتمام بآلة من آلات المادة

وخلاصة القول ان النفس الناطقة هي صورة الجسد مع زيادة لانها فوق ذلك صورة من مقتضيات حدها ان يكون لها القيام بالذات

وبالاستقلال .

قال القديس توما : ان النفس الانسانية لموضع شرفها على المادة تفضل قوة المادة الجسمية ولا يمكنها ان تنحصر فيها تماماً وبكليتها ولذلك يبقى لها فعلٌ ما لا تشاركها فيه المادة (قراءة ٣ في النفس ف ٣)

ثم لما كانت النفس لها قيامها الذاتي كان انها لاتقبل الفساد والدثور اعني انها غير فاسدة . ايضاً لاننكر انها تفتقر الى تصوير المادة لاستتمام الافعال الخاصة على وفق طبيعتها ولكن كيانها او وجودها لا يتوقف على البدن توقفاً باطناً فينتج ان فساد الجسد لايستدعي فسادها لان وجودها متقدم على الجسد تقدماً بالطبع لا بالزمان [1]

(١) م : اننا تنمية لفائدة المطالع ننقل هنا ماقاله العلامة الافرنسي فرج في اثباته القضية التي نحن بصددها مفرغاً في قالب قياس منطقي قال ما ملخصه :

شأن الصورة الجوهرية ان تكون مبدأ اوليّاً لكل قوة فاعلة في مصورها (بفتح الواو ؛

والحال ان النفس الناطقة هي في البدن الانساني مبدأ اولي لكل قوة فاعلية فيه سواء كانت هذه القوة الفاعلية قوة الاحساس او النشوء او القوة الفاعلة الطبيعية الكيماوية . فاذاً النفس الناطقة صورة الجسد الانساني الجوهرية .

واثبت الكبرى قال : الصورة الجوهرية هي مبدأ اولي لكل قوة فاعلة في مصورها وذلك :

« ١ » لان الفعل تابع للوجود ولذلك كان ان مايعطي الشيء وجوده يعطيه ان يفعل ايضاً

« ٢ » لان مامن شيء يفعل الا بما هو فيه بالفعل اعني بصورته الجوهرية التي هي بالفعل وهي الفعل الاول

« ٣ » واخيراً لان الصورة (النفس) لما كانت بسيطة لايمكنها ان تعطي

القضية الثالثة

لن يكون لحياة النفس فناء فنفس الانسان سرمدية خالدة

(٩٨) ان هذه القضية تستخلص من البراهين التي اثبتنا بها القضية المتقدمة اذا سيقت تلك البراهين الى آخر نتائجها واننا نزيدها ايداً وقوة بالبراهين الثلاثة الآتية :

«١» البرهان الاول مستمد من حكمة الله : قد بينا لك ان للنفس استعداداً للبقاء بعد فساد الجسد فاذاً ينبغي لها ان تبقى في واقع الامر حية

الانسان لاينال مطلوبه ولا يفوز بموضوعه ومحط رغائبه وهذا القول باطل • واما ان يقال ان الانسان ينال ذلك الخير متعلق اشواقه في حياة اخرى • والحال ان كانت الحياة الاخرى هي ايضاً قابلة للفناء فيبقى شوق الانسان خائباً بل ينقلب وبالاً عليه ومجلبة عذاب اليم اذ لاينكر ان تباريح الشوق شديدة وخيبة آماله من انكى الاوجاع وامر الاحزان • واما كون الشوق يبقى خائباً ان لم تكن الحياة الاخرى سرمدية فاسبابه كثيرة واخصها اثنان نذكرها لك بايجاز اولها ان الخير الذي هو مشتهى الارادة يجب ان يكون مطلقاً بحسبما يدركه العقل لان الارادة لاتشتهي الامايدركه العقل والعقل لايدرك الخير محصوراً في زمان من الازمنة بل الخير من حيث هو خير اي الخير مادامت له ذاتية الخير دائماً والى الابد بلا انتها ولا فناء • وثانيهما ان العقل يدرك الوجود المطلق الشامل لكل زمان والحال الوجود من حيث هو كذا هو خير مرغوب ومشتهى فالانسان اذاً يشتهي الوجود المطلق اي الوجود المستغرق لكل الازمنه ولا تستغرقه الازمنة اي الوجود السرمدي فينتج ان النفس لاتنال رغائب شوقها الا اذا حصلت على الخير المطلق الكامل المشتهى وهذا الخير يتناول دوام البقاء والوجود (نقلاً عن القديس توما ف ٦ س ٧٥ من خلاصته) • فالنفس اذاً خالدة دائمة البقاء • اه

من بعده والا كان يلحق بحكمة الله نقص من جهة انها تكون قد فطرت الانسان مستعداً الى لاشيء ويكون الاستعداد الذي طبعت النفس عليه معطلاً والحال ان النفس المستعدة للقيام وحدها بعد فساد الجسد تكون مستعدة للقيام بذاتها ابداً (مم : لانها ان كانت بقوة ما لها من الاستعداد تبقى مدة ولو قصيرة بعد فساد الجسد فما المانع من ان تبقى ابداً بحسب استعدادها ايضاً)

«٢» البرهان الثاني متصيد من قداسة الله وعدله

سوف ترى ان علم الاخلاق يثبت ببراهين قاطعة ان جزاء الشريعة الادبية لايأخذ كفاء واجبه الا اذا كان ابدياً فاذاً لن يكون للحياة الاخرى فناء ولا انقضاء فالنفس خالدة

«٣» البرهان الثالث مستفاد من جودة الله

قد قدمنا ان الله لايمكنه ان يمتنع عن ارضاء ماتكنه كل نفس بشرية من الشوق الفطري الذي تحن به الى السعادة حنيناً متغلباً لايمكنها دفعه او قهره ونزعه •

والحال ان السعادة التي تزول ليست بسعادة • فاذاً لابد من ان تكون الحياة الآتية السعيدة دائمة ابداً • اثبت الصغرى : السعادة تقتضي امتلاء الرغائب الطبيعية الحاصلة في النفس وتهز من اعطاف الفؤاد امتلاء تاماً شامل الكمال (اي بحيث لايوجد شيء من كماله خارجاً عنه وليس فيه نقص ما)

والحال لو فرضنا ان سعادة النفس لامندوحة لها عن الزوال يوماً

هذه العلل الثانية و يخلق مالا تقوى عليه هي (عن المطول)

المطلب الثاني

في اي وقت تخلق النفس [1]

(٩١) عند افلاطون واوريجين من بعده ان النفوس توجد قبل اتحادها بالاجساد بمدة طويلة او منذ الازل

---

(١) م: هذه مسئلة خلافية تتنازع فيها اراء الائمة

«١» فمن قائل ان النفوس تخلق منذ البدء وهو مذهب افلاطون وفيثاغور وقائدهما اوريجين فقال ان النفوس كانت قدماً تحل في الكواكب ثم حبست في الاجسام لكبيرة لايمكنها ان تذكرها وهي لن تزال قيد سجنها حتى تكفر عن اثمها فتطلق من وثاقاتها وتعود الى قديم عهد سعادتها . وهذا المذهب باطل وترى تخطئته في المتن .

«٢» قال لبنتس قول اوريجين بعد ان حور منه وصحح ماظنه خطأ قال : ان الله خلق النفوس من البدء ولكنه حصرها في جسيمات تنتقل منها الى افراد البشر متى تولد في الاحشاء الجسم الآلي . اه

فنقول ان الادلة التي تبطل المذهب الاول تبطل الثاني ايضاً ناهيك من ان وجودها قبل الاجسام مخالف لغايتها وطبيعتها لان اتحادها بالجسم طبعي لما كما رأيت في المتن فيكون وجودها منفصلة عن الجسم مخالفاً لطبعها والا اجتمع الضدان على تقدير ان وجودها في الجسم مخالف لطبيعتها

ثم اي مستند للقول بخلق النفوس قبل اتحادها بالاجساد . لعمر الحق ان مثل هذا لا يرى له وجه صوابي بل كان وجودها قبل اتحادها من قبيل وجود شيء معطل ولا فائدة فيه ولا منه .

ثم ان الكنيسة قد نبذت هذا المذهب قال القديس لاون الكبير في رسالته ١٥ ان الايمان الكاثوليكي يعلم على وجه الاستمرار وينادي صادقاً بان نفوس البشر لم تكن موجودة من قبل ان تفاض على اجسادها . اه

وهذا مذهب ساقط لايدعمه برهان ولا يستند الى اساس فاننا لا نذكر ان كان لنا وجود سابق قبل وجودنا هنا بل بعكس الامر . فان اتحاد النفس والجسد اتحاد طبيعي فليس من المسلمات ان الله يخلق النفوس منذ البدء و يجعلها في اعتزال وانفراد بلا سبب ولا وجه بل على خلاف مايقتضيه كمالها الطبيعي والاقرب الى الصواب ان يقال ان الله يخلق النفوس في الزمان الذي فيه يقرنها بالجسم الذي تصوره

ولقائل هل يتحصل من ذلك ان النفس تخلق عند دقيقة الحبل . فنجيب قد يمكن ان يكون وحينئذ فحياة الجنين تأتيه من النفس الناطقة [1]

---

(١) م: وبرهانهم عليه ان النفس الناطقة يمكنها ان تصور الجنين منذ ساعة العلوق به بل ينبغي لها ذلك . اما كونها يمكنها فلانها لما كانت تحتوي في ذاتها و بوجه افضل القوى النشوية والقوى الحيوانية الحساسة بدليل انها تمد الانسان البالغ بهذه القوى فيمكنها ان تستعمل الواحدة منها دون الاخرى وتستخدم من تلك القوى ماتقتضيه وتطيقه حالة الجنين وبالقياس الى تكامل جهازه الآلي وذلك على نحو ما تستعمل في الطفل قوتي النشوء والاحساس موقفة قوة النطق الى حال التكامل المطلوب لها . واما كون النفس الناطقة ينبغي لها ان تصور الجسم منذ ساعة العلوق به فلان حلولها في الجسم لايتقاضى بالضرورة كون الجسم حاصلاً على كماله الالي الاخير وانما دخول النفس عليه امر مشروط لكماله لانها صورته الجوهرية والصورة الجوهرية تعطي مصورها كماله كما تقدم والا لم يعد سبيل لبيان السبب الذي من اجله يكون الجنين في بادىء تكونه اي في حال حياته النشوية لايغتذي الا بالاغذية الالية ويحس كما يحس الحيوان . وايضاً كيف يتفق ان تتوالى على الجنين نفوس ثلاث بصورته على التعاقب من دون ان تختل مع ذلك وحدته الشخصية ووحدة صورته الجوهرية او من دون ان

المطلب الخامس

في النتائج التي تستحصل من التعليم بوحدانية الجوهر (في الانسان)

(٨٤) يتحصل من التعليم بوحدانية الجوهر في الانسان

« ١ » ان هذا التعليم يبين لنا السبب الاخير للقضية التي قررناها في مقامه في موضوع العقل الخاص لاننا ان سألنا عن السبب الاخير الذي من اجله يكون موضوع العقل الخاص لاشيئاً روحانياً صرفاً في ذاته بل شيئاً روحياً في المادة اوشيئاً معقولاً في المحسوس فالجواب الاخير الذي تفضي بنا اليه طريقة التحليل الدقيق انما هو هذا لان الانسان بما انه موجود مركب من مادة وروح كان فعله حاصلاً عن كيانه ومشاكلاً له ومناسباً له : لان الفعل يتبع الكيان او الوجود اعني ان الفعل يبين الجوهر ماهو · وفي القول الشائع ان نوع الفعل يتبع نوع الوجود

« ٢ » ايضاً يفيدناهذا المذهب ان الاتحاد بين النفس الناطقة والجسد لَمَ وكيف يكون طبيعياً ولِمَ يكون الانسان من طبعه نفوراً جفولاً من الفناء والموت · لاننا لو نسبنا الى النفس قوة الاستغناء عن البدن في مزاولة افعالها حتى اشرفها كان البدن شيئاً معطلاً بالقياس اليها بل ثقل عليها وجوده فلا تنفر من الانفصال عنه بل كانت تؤثر الخروج منه كما تؤثر الخروج من سجن طرحت مغلولة فيه ·

« ٣ » ايضاً يكسبنا هذا المذهب حداً حقيقياً تاماً لطبيعة الانسان اذ يوجب وحدة طبيعته ويسمي لها جنسها القريب وفصلها النوعي

فان الانسان في اول الامر وقبل كل شيء انما هو نفس وجسم معاً هو موجود جسمي حي حساس تصوره وتحييه نفس حساسة ومن ثم فتكون الحيوانية جنساً ينطوي تحته الانسان وهذا الجنس ينبغي ان يكون اول مايذكر في التعريف

ولكن النفس الانسانية العاقلة الناطقة تختلف عن النفس النباتية والنفس الحيوانية الحساسة وبها يتميز الانسان عن النبات والبهيمة اعني انها نوعه عنهما وعليه فتكون الناطقية ثاني ماينبغي ذكره في حد الانسان اعني ان الحد الثاني من التعريف يجب ان يكون لفظ العاقل · فينتج من ذلك ان الحد الحقيقي التام للانسان هو هذا القول الموجز الانسان حيوان ناطق ·

« ٤ » ان الحد المذكور للانسان يبين لنا بلمحة واحدة المقام الذي يشغله الانسان في عالم المخلوقات لانه يكون بمثابة وصلة بين عالم المادة وعالم الارواح

« ٥ » ايضاً التعليم بوحدانية الجوهر يجلو لنا حقيقة معنى الاقنومية الانسانية مبيناً ان ما يتقوم به الاقنوم الانساني ليس يكون الجسد وحده ولا النفس وحدها وانما الاقنوم الانساني قائم بالمحل المركب من النفس والجسد ·

الاقنوم بالاجماع عبارة عن شخص او جزئي حقيقي ناطق من جهة ماهو محل لمحمولات مميزة له عما سواه لايشاركه فيها غيره (اي صفات خاصة باقنومه)· وقد عرّف بويس الاقنوم تعريفاً جامعاً مانعاً قال :

البحث الثاني
في حل الاعتراضات

(٩٠) يعترضون قائلين ١ً ان كانت النفس مخلوقة من الله فليس الوالدان بوالدين الا بالاسم ومن باب المجاز لا بمعنى اللفظ الحقيقي الحصري لانهما لايلدان مولوداً مماثلاً لهما بالطبيعة بل يوجدان جسماً عرياً من النفس الناطقة ·

نجيب ان الاعتراض فيه سفسطة لطيفة دقيقة ولكنه لامستند له في التحقيق وذلك لان الانسان لو كان مركباً تركباً عارضاً من جوهرين كاملين هما النفس والجسد لكان يصح القول بان الوالدين اللذين لايلدان الا الجسم ليسا بوالدين حقيقيين لمولود انساني ولا يصح ان يوصفا بذلك

النفس كل جوهر الله وهو مذهب الحلولية الوخيم · ثم من لايرى ان النفس تنقلب بين حالتي العلم والجهل و بين حالتي الرذيلة والفضيلة تعالى الله عن ان ينسب اليه شيء من ذلك فانه لايتغير ولا يتحول لاتحولاً بالذات ولا بطريق العرض كما قال القديس توما ·

« ٣ً » ثم يستحيل القول بان النفس من جهة ما هي حساسة تتناسل عن الوالدين بطريق الولادة ثم تترقى في الجنين فتصير ناطقة بادراكها الموجود الكلي · وذلك اولاً لان النفس لايمكنها ان تتصور الموجود الكلي مالم يكن فيها استعداد للتجريد ولقبول صور الكليات والحال النفس الحيوانية منفي عنها هذا الاستعداد

ثم يستحيل على النفس الحساسة ان تصير ناطقة بورود هذه الصور عليها من الخارج بطريق الاكتساب والاستنارة لان الانارة او الكسب يكمل جوهراً مفروضاً وجوده ولكنه لايغير ماهية ذلك الجوهر وطبيعته وهذا كافر الآن فاعرفه

من وجه من الوجوه

ولكن الانسان جوهر واحد وتكوين الانسان قائم بتأحيد النفس الناطقة مع المادة الحاصلة عن الوالدين ولئن كان فعل التأحيد فعل الله الخالق للنفس فهو ايضاً فعل الوالدين لان فعل الاستيلاء علة معينة لفعل الخلق اعني ان فعلهما فعل اعداد يهيء الجسم تهيئة قريبة حتى اذا حصل في هذه الحال من التهيؤ يستدعي اتحاد النفس به · اه (عن الملخص)

« ٢ً » يقولون لو ان فعل الوالدين لايوجد النفس ايضاً لكان الانسان احط رتبة من البهيمة التي تلد شبيهاً بها فنجيب منكرين كون الانسان احط رتبة من البهيمة حتى بالقياس الى الفعل التوليدي وننكر الشبه بينهما وذلك ان نفس البهيمة لها حياة الحس فقط واما النفس الحساسة في الانسان لما كان لها ماخلا الطبيعة الحساسة قوة الادراك وجب ان يكون جوهر النفس نفسه اشرف رتبة من الجسم بان يفضله من حيث الوجود ومن حيث الفعل فلا يولد بولادة الجسم ولا يفسد بفساده (قاله القديس توما ف ٨٩ باب ١ من كتابه ضد الامم)

وخلاصة هذا الجواب انا نسلم ان كلاً من الانسان والبهيمة يلد جسماً حياً حساساً ولكن لما كان الجنين الانساني اشرف طبيعة من الجنين البهيمي وهو معد لافعال هي من السمو والشرف بحيث يمتنع على كل آلة القيام بها كان من الواجب ان يكون الحاصل عن فعل الانسان التوليدي مصوراً بنفس تكون حساسة وناطقة معاً وعليه فلما كان ايجاد نفس هذه صفتها من الحس والنطق يتجاوز طوق قوة العلل الثانية لزم ان يسد الله بفعله خلل

كلام لم يزل مدوّناً عنه مشهوراً له قال : ان العلم لايسوغ لنا الشك في ان الانسان الحالي ليس هو هو بانسان الحفريات ولا يبيح لنا القول بان هذا الاخير متناسل عن صور حيوانية سافلة بطريق الترقي · اه

وقال كترفاج Quatrefages وهامي Hamy : ان سئل العلم العصري عن اصول النبات والحيوان والانسان فلا يجيب جواباً عَلَى ذلك الا بقوله هذا مطلب لم يزل مترفعاً عن مداركنا لم نستطع طلع كنهه الى الآن · اه [1]

---

(١) م : قال العلامة فرج مامختصر تعريبه : لئن كان يسوغ القول بان النبات والبهائم قد تدرج متكاملة فترتقي من نوع الى نوع فلن يكون الامر كذلك في الانسان بل لنا ادلة بينة تمنع من دخول الانسان في هذا الحكم الذي هو ارفع من ان يكون خاضعاً له وعليه فنضع هذه القضية التالية وهي ليس الانسان يتناسل عن البهيمة بطريق الترقي وانما هو خليقة الله يبدعها بفعل قريب

ثم اثبت هذه القضية ببرهانين برهان الخلق ثم قياس الاستدلال قال :

اولاً ان زعم الدروينيين ينبني عَلَى فرضين باطلين اولها وهومن المتقدم ان ليس من وجه يوجب اخراج الانسان من الناموس العام الذي تدبر به كل طبيعة حية وآلية كما هو مذهب اصحاب التحويل والترقي

وثانيهما من الواقع وهو انه يرى في طائفة البهائم جميعها انها تدأب في طريق التكامل دأباً دائماً توصلاً الى مماثلة الانسان في طبيعته عَلَى وجه التدريج · اه

فنقول والحال ان الفرضين كاذبان ·

اما كذب الاول وهو ان الانسان والبهيمة لايتماثلان في الحكم فذلك لاختلاف علة الحكم فيهما ودليله ان ذوات الحياة السفلى وان وضع انها قد ترتقي وتتحول تدريجاً بفعل العلة الاولى فينبغي اخراج الانسان من هذا الحكم وشروده عن هذه السنة وذلك لموضع تساميه عن الطبيعة الجسمية بأسرها وفضل كماله عليها برمتها ·

المطلب الرابع
في وحدة النوع الانساني

(٩٣) ان مسئله وحدة النوع الانساني التي كانت في القديم

واما كذب الفرض الثاني فلأن بين آخر طبقة من مراتب الانسان واعَلَى طبقة من مراتب البهيمة بوناً بعيداً وفجاً عميقاً لايتجاوز ويعترف جلة الخصوم ان ليس بين انواع البهائم نوع واسط اقرب الي الانسان منه الى البهيمة · قال فرشو : ليس انسان فردي والنوع الوسط المزعوم لايزال من الخياليات الوهمية وهو اسم بلا مسمى · اه

ثانياً اما قياس الاستدلال فهو : يقال في الانسان والقرد انهما متناصلان من اصل واحد اذا اشتركا في الخواص الواحدة فالطبيعة الواحدة · والحال ليس اشتراك في الخواص بين الانسان والبهيمة بل هما يختلفان اختلافاً شديداً في الخواص المتعلقة بالوظائف الحيوية وفي الخواص النفسانية

اما في الخواص الحيوية فلان الانسان يمشي منتصباً والحيوان يجري دبيباً عَلَى القوائم والماشي لايتولد من الجاري عَلَى القوائم والمتسور · ثم قوائم القرد معدة للتسلق واما يدا الانسان فمهيئتان لاستنباط الفنون ومزاولة الصنائع عَلَى ان يد الانسان آلة لطيفة دقيقة البناء لها من المفاصل المرنة والمختلفة مايدل عَلَى انها مخلوقة عَلَى احسن تأهب للفنون العقلية واما قوائم البهائم التي لايمكن لاصابعها ان تتحرك عَلَى انفراد فلا تصلح الا للتسلق والتثوب والعلق في الشيء لا للعمل واللمس · ثم دماغ الانسان كبير وحالّ في اعَلَى عضو من اعضاء الجسم فكانه رقيب يستطلع اعمال الحواس ليستخلص من جميع المحسوسات الحقائق المعقولة وبخلافه دماغ القرد فان بنيته تدل جلياً عَلَى انه لم يخلق الا لحياة النشوء والحس ·

واما اختلاف الانسان والبهيمة في الخواص النفسانية فهو اوضح من ان يبين فليس من يجهل ان الانسان والبهيمة يشتركان في جنس الحيوان ولكنهما يختلفان

فان الحوادث الاولى التي تعقب العلوق او اللقح مرجعها الى طريقة يسمونها طريقة التجزؤ او الانسلاخ (Segmentation) والمجهر لا يرينا في المولود الجنيني غير طبقات من خلايا منسوق بعضها مع بعض على وجه بديع من الترتيب و يطلقون عَلَى هذه الطبقات (في لغتهم) اسم الوريقات التوليدية Feuillets germinatifs ولاتبدو تباشير الآلات و بواكرها وهيئات اختلافها الا تدريجاً و بعد حين

وكذا قل في الوظائف الحيوية فاول مايبدو من مظاهر الحياة انما هو افعال النشوئية كانقباضات القلب ودوران الدم ثم تليهـا المرونة

وان قيل الا تكون حالة الجسم بعد انفصال النفس عنه كحاله قبل اتحادها به من حيث الجسمية حتى يتحصل القول بان الجثة جثة انسان او جسم انسان حقيقة نجيب لا لان الجسم قبل دخول النفس عليه هو في حال استعداد لقبولها دائب سعياً في ادراك التأهب القريب لغرضه المطلوب الذي هو الحصول عليها عَلَى ان هـذا التأهب هو الواسطة الداعية لحلولها واما بعد انفصالها عنه فقـد زالت عنه صورته وانقلبت حاله من معنى الاستعداد لكمال التأهب الى معنى التداعي الى الفساد والدثور

ثاني براهينهم ان اتحاد النفس لو تم عند العلوق لنتج عن ذلك شكوك كثيرة :

ا ان طريقة الولادة عند الانسان تكون احط رتبة واقل كمالاً منها عنـد البهيمة لان البهيمة تلد جسماً حياً متنفساً والانسان يـلد جسماً فقط ·

ب يلزم القول بان الله يخلق نفوساً خالدة لايحصيها عد و يحلها في النطف الانسانية التي لاتحصى والتي تبيد هالكة قبل كمال بنائها وتكونها وهذا لا يسلم به العقل السليم

ج انه يستغلق علينا حينئذ شرح ما بين الولد والوالدين من التشابه وما ينتاقله البنون من آبائهم من الاستعداد لمثل امراضهم والتخلق باخلاقهم رذيلة او فضيلة الى غـير ذلك مما تقدم شرحه في باب التأصل او التوارث · اه ·

وقوة التحرك ثم يعقب كل هذه اخيراً ظهورات الحياة الحيوانية او الحساسة

واما اي متى يدرك الجنين من تكامله الآلي الدرجة المطلوبة لكي تصوره النفس الناطقة فتعيين الوقت عَلَى وجه التدقيق امر بيّن الاستحالة علينا والله اعلم

(مم : عند الاقدمين عَلَى مانقله ارسطو ان النفس الناطقة تصور الجنين الذكر اربعين يوماً بعد الحبل به والجنين الانثى ثمانين يوماً بعد العلوق وماهو دليلهم لانعلمه والله اعلم · اه)

المطلب الثالث

في اصل الجسم الانساني

(٩٢) لما كان من حق علم النفس ان يبحث عن كل الانسان وجب علينا ان نتكلم ايضاً عَلَى اصل جسمه فنقول بوجه الايجاز ·

اما اصل الجسم الانساني القريب فقد علمنا انه لايختلف عن اصل الحياة الحيوانية بوجه العموم بل هو هو في كلا العالمين

واما الاصل الاول لجسم الانسان (الاول) فقد زعم اصحاب مذهب الترقي والاستحالة انه حاصل عن صور حيوانية سافلة

ونحن لم يكن من شأننا هنا التوفر عَلَى نقد هذا الزعم وتخطئته ولكننا نجتزىء عَلَى القول ان العلماء المدققين الموصوفين بالرصانة ورجحان الوزن هم احذر من ان يخمروا رأيهم على هذا الزعم · ونتقل اليك ماقاله واحد منهم وهو العلامة فرشو Virchow في خطاب له القاه في مجتمع مونيخ وهو

التوصل بمجرد البراهين العلمية الى اثبات ان تناسل النوع الانساني من والدين واحدين حقيقة يقينية •

تغل فسد نسبه ومنه النغل ولد الزنية لفساد نسبه . واستعملوه للدلالة عَلَى حيوان ابوه حصان وامه اتان وهو البغل . والخلاسي نسبة من خلس او اخلس النبات اختلط رطبه بيابسه واستعملوا لفظ الخلاسي للدلالة عَلَى ولد بين والدين ابيض وأسود والديك بين دجاجتين هندية وفارسية) فقال فرج بهذا الصدد :

يندر ان يكون النغل نتوجاً وان نتج فلا يمر نتاجه الى اكثر من ثلاثة اجيال او اربعة ثم يعود المولود الى جنس امه او ابيه

امـا الصغرى فبرهانها :

« ١ » ان التزاوج بين افراد شقائق النوع الانساني كثير ومستمر الحدوث والاستقراء يدل عَلَى ان النسل فيها يتوالد بلا انقطاع والى مـا لا نهاية وان الزواج بينها كثيراً مايكون اغزر نتاجاً

« ٢ » اما الخواص الذاتية للنوع الانساني فمنها طبيعية ومنها نطقية ومنها ادبية وخلقية •

اما الطبيعية فهي كبناء الجسم التشريحي والامراض المختلفة ودرجة معلومة من الحرارة في الدم وضروب الاغذية واما الخواص النطقية فهي العقل واللغة والميل الى الاجتماع المدني واشتراك المعيشة مما يحصل عنه العمران والرقي واشكال الفنون والصنائع واختلاف الآلات واستعمال ضروبهـا المختلفة ثم الخواص الادبية وهي الحرية والمسؤلية والتدين

والحالـ ان كل هذه الخواص الذاتية للنوع الانساني ترى واحدة في الذات في جميع افراد قبائل وشقائق النوع الانساني بلا اختلاف جوهري بينها . فاذاً وان قيل ان بين شقائق النوع الانساني اختلافاً شديداً في الاخلاق والآداب وفي البنية واللون وزاوية الجبهة وحجم الدماغ فنقول ان جميع هـذه الاختلافات عارضة لاجوهرية وانها قد توجد بين افراد عشيرة واحدة مع تفاوت في الدرجـة وسهل الانتقال من حالـ الى حال في افراد النوع الواحد ولكن تفاوت الدرجة

هذا وان النظام الذي توخينا اتباعه في مقدمة كتابنا هذا يسوقنا الى بحث اخير يكون خاتمة كلامنا وهو البحث عن علة حياة الانسان الغائية فنقول:

وهذا الانتقال العارض لايغيران النوع ولا يدلان عَلَى اختلافه في الافراد . فاذاً قد ثبت مما تقدم ان الناس قاطبة افراد نوع واحد وان تفرع الى شقائق • اه

ونقول ومما يزيد البراهين المتقدمة قوة ويجعلها شاملة لجنس الانسان في كل الاعصر من اول نشوئه الى اليوم ان علم الآثار والحفرية وعلم التشريح قد اديا بالمحققين المدققين الى القول بان ما وجد الى اليوم في بطون الارض وطبقاتها من هيا كل عظام البشر وما اتصل بنا من آثار اعمال الاولين فكل ذلك يدل دلالة جلية عَلَى ان البشر اليوم من نسل بشر الامس (مم)

ثم قالـ العلامة فرج المذكور هذا وبقي ان نعلم هل الناس بلدرهم نسل قران واحد وابو ين واحدين فاصحاب الترقي ينكرون ذلك ويزعمون انه حصل من قبل ادم نكاحات لايحصى عددها • وقالـ طائفة من الفلاسفة ان الله خلق انسانين في أعصر مختلفة خلق الاولـ قبل ادم باجيال فولد هذا الامم ثم خلق ادم فتناسل منه العبرانيون • ولكن الكاثوليكيين وغيرهم كثيرين من جلة الفلاسفة يفسدون هذا الرأي و يقولون مايلي :

قضية ثانية : لايمنع مانع من القول بان الناس باجمعهم متناسلون من زواج واحد وانهم جميعاً ابناء ادم وحواء بل الدليل العقلي يوجب تصديق هذا القول

اثبات الجزء الاول من القضية (اي لامانع يمنع من القول الخ)

اولاً يسند الخصوم رأيهم الى ثلاثة ادلة دليل من جهة اللغة ودليل من جهة الزمان ودليل من جهة المكان •

والحال ان هذه الادلة الثلاثة قاصرة عن اثبات مدعاهم . اما

« ١ » فلان اختلاف الالسن بين البشر لايكون دليلا قاطعاً عَلَى اختلاف المتكلمين بها • ثم كلما زاد المحصلو تقدماً في علم اللغات وفقهها زاد ظنهم رجحاناً وتغلب عندهم ان اللغات كلها متحدة ومن اصل واحد

وثانياً اما كون الصورة الجسمية عَلَى ما رآه سكوت تعاند التعليم بوحدانية الجوهر ايضاً فذلك لان الصورة الجوهرية اذا دخلت عَلَى مادة ما خولتها وجوداً معيناً اياً كان ذلك الوجود ولو وجوداً جسمياً فلا بد

في الحالين لانها بعد الانفصال تنوتها الوحدة وتضافر القوى وتضامنها توجهاً الى ادراك غرض واحد الآن الجثة لاتبطل ان تكون جسماً لا انسانياً بل من عالم الجماد ولكنها لاتبقى جسماً واحداً او مادة واحدة لها صورة واحدة بل مواد كثيرة مختلفة واقعة تحت الحواس وقابلة للفساد اذ لايقبل الفساد الا المادة المركبة فيكون حالها حال باقي المواد المركبة التي اذا زالت عنها صورة تركبها ووحدتها الجوهرية المركبة دخل عليها صور اخرى كانت بالقوة في تلك المواد في حال تركبها

قال القديس توما مامفاده : ان صور العناصر المركبة تبقى في المركب الممتزج لابقاء بالفعل و بالوجه الصوري بل بقاء بالقوة وعليه فيكون في الممتزج من الصور بالقوة قدر ما يكون من الخلايا والذرات في جسم الانسان ولكن الصورة التي هي بالفعل في الممتزج الانساني هي واحدة وهي النفس الانسانية ولهذا قد احسن ارسطو اذ قال : الصورة واحدة بالفعل متعددة بالقوة

ثم لما كان فساد جوهر واحد يولد جوهراً آخر كما هو القول الشائع كان من الضرورة ان المركب الجوهري الانساني اذا فسد بمفارقة النفس فتخرج تلك الصور المتعددة من القوة الى الفعل واذا شئت ان تسمي تلك الصور الخارجة الى الفعل في الجثة باسم الصور الجثية فلا حرج . واصطلاح الناس عَلَى تسمية ذلك المجموع المتراكب المتداعي للفساد باسم جثة الانسان صادق من جهة انها تميز رفات الانسان عن رفات البهيمة وغيرها مما يتأخذ بالدثور .

ثم لما كان لايكون في الممتزج او المركب نزع للبسائط نزعاً ينتهي الى المادة الاولى او الهيولى كان ان هذا الجسم المصطلح عَلَى تسميته بجثة الانسان يبقى عليه مدة من الزمان مسحة من النفس واثر من تصويرها له ووجودها فيه كشيء من البنية والحركة والحرارة وذلك الى ان يستتم استيلاء الصور الجديدة عَلَى المادة التى فارقتها النفس مع بقاء مسحة منها عليها ثم تزول تلك المسحة ايضاً

من ان دخول تلك الصورة على تلك المادة يمنع من تصور تلك المادة بصورة اخرى جوهرية والا اصبح الجسم موجوداً قائماً بذاته والنفس موجوداً قائماً بذاته آخر وحينئذ فان هذين القائمين قد يمكن توافق قواهما الفاعلة وتآلفهما من باب العرض ولكنه يمتنع عليهما ان يشتركا في القائمية الواحدة فلا يصح ان يقال فيهما انهما قائم واحد او جوهر واحد (١)

هذا وقال الماتن في مطوله لاننكر ان الجسم الانساني لايتم فساده دفعة واحدة بل بتراخٍ وتعاقب اذ يطرأ عليه حادث شبيه بالحادث الذي يعرض للجنين ولكن بوجه العكس اعني انه يحدث في الجنين حادث الترقي والتكامل وفي الجسم المائت حادث التداعي الى الفساد والدثور

سوف ترى ان النفس لاتصور الجنين الا عند مايبلغ درجة من التكامل يصير فيها الجهاز الآلي صالحاً لقبول النفس الناطقة وان الجهاز الآلي في سير ترقيه يستدعي مايناسبه من الصور المتفاوتة الكمال وكذا قل بعكس ذلك عند انفصال النفس منه وتحدره في سلم الدثور الذي يطرأ عليه تدريجاً سريعاً . فافهم كل هذا لانه دقيق

(١) م : وذلك لان الاتحاد بالقوى من دون الجوهر اتحاد عارض اذ كل ماليس بجوهر فهو عرض . قال القديس توما : في ف٤ من س ٧٦ قسم ١ من خلاصته : لو وضع انه ما خلا النفس الناطقة سبق الى المادة وجود صورة أخرى جوهرية جعلت محل النفس (مم : اي الجسم) موجوداً بالفعل للزم ان النفس لا تعطي الجسم الوجود المقول بالاطلاق . اه

ثم قال القديس المذكور في مؤلفه المعنون (متفرقات) في مقالته في الروح : ان الجسم واجزاءه جميعها لها وجودها الجوهري والنوعي بالنفس فاذا انفصلت هذه فكما انه لايبقى الباقي انساناً ولا حيواناً ولا حياً فكذا لاتبقى اليد يداً ولا العين عيناً ولا اللحم لحماً الا بمعنى الاشتراك والمجاز . اه

المطلب الثامن

في ان النفس موجودة في الجسد عَلَى اي ضرب من الوجود

(٨٧) هذه مسئلة اخرى نستفيد الجواب عليها من المذهب

فاذاً مايشار اليه بلفظ انا ليس يكون حادثاً في النفس عرضياً ولا توافق حوادث وجدانية يدركها الضمير وتحفظها الحافظة كما زعم البعض وانما ما يشار اليه بلفظ انا هو شيء جوهري حاصل بالطبع عن اتحاد النفس بالجسد اتحاداً جوهرياً ولكن ينهض هنا شك وهو وان قلنا بان النفس تبقى واحدة مع ذاتها لانها جوهر بسيط غير متغير ولكنّ هوية الجسد ينكر العلم كونها تبقى واحدة لاتتغير ولا يلحقها تبدل اذ قال العلامة بوني Ch. Bonnet ان الآلة الحيوانية تفسد وتدثر بلا انقطاع فاذا نظرت اليها في ادوارها المختلفة فلا ترى فيها ذرة واحدة مما كان فيها · اه

وقد اختلف الفلاسفة في حل هذا الشك فمنهم من قال ان هوية الجسد الباقية واحدة هي اصل غير منحل ولا متبدل يبقى من اول العمر الى منتهاه متحداً بالنفس ولكن هذا القول مبتسر لا مستند له ومنهم من قال انه يكفي لصدق القول بالهو هو في الجسد ان تبقى بنيته وشكله الخارج واحداً وهذا القول ساقط لتغير البنية والشكل وانتقالها من الصغر الى الكبر ومن الذبول الى السمن ثم لان البنية الظاهرة المحسوسة عبارة عن مجرد الشكل واللون والتقاطيع السطحية الظاهرة والجسم الانساني لايدل به عَلَى هذه الظواهر فقط واخيراً منهم من قال ان تحول اجزاء الجسم لما كان يتم عَلَى وجه التعاقب المتراخي كان ان الاجزاء المتجددة لاتغير جوهر الجسم تغيراً كاملاً · فيتحصل من هذا ان هوية الجسم تبقى واحدة بالوحدة الادبية العرفية لا بالوحدة الطبيعية بحصر معناها · وهذه الوحدة الادبية اذا قارنتها الوحدة الطبيعية في النفس فهي كافية على مايلوح وذلك لان الاجسام الآلية يبقى الهوهو محفوظاً فيها وتبقى هي اياها واحدة اذا بقي الهو هو محفوظاً في مبدأ حياتها وتصويرها والحال ان مبدأ الحياة المصور للمادة الاولى اعني به النفس باقٍ واحداً فاذاً يصح ان يقال ان الجسد باقٍ واحداً مع ذاته لبقاء تصور المادة الاولى بالنفس · اه· ثم اخيراً يقول بعضهم ان هوية الجسم عبارة عن شكل البدن

القائل بوحدانية الجوهر في المركب الانساني لان هذا المذهب يهيّئ لنا الجواب عَلَى النفس اين هي في الجسم الذي تنعشه واي ضرب ضرب وجودها فيه

اما دي كرت وافلاطون اللذان كانا يظنان النفس جوهراً منحازاً عن الجسد تمام الانحياز كانا يضعان النفس في محل مركزي يتهيأ لها فيه تدبير حركة المجموع شأن ربان في سفينته ولكنهما يختلفان في تعيين المحل الذي تحل فيه فقال افلاطون هو الدماغ وقال دي كرت بل هو الغدة الصنوبرية التي هي في مقدم الدماغ

واما نحن فنرى خلاف ذلك متمسكين برأي القديس توما القائل بان النفس الناطقة توجد كلها في كل الجسم وكلها في كل جزء من اجزاء الجسم والبرهان عليه «١» ان النفس ليست الفاعل المحرك للجسم والقيم المدبر للجهاز العصبي فقط بل هي صورة الجسم الجوهرية وهي التي تعطي الجسم بكماله قيامه نفسه

والحال لايمكن النفس ان تعطي الجسد قيامه ما لم تكن موجودة فيه بناءً عَلَى المبدأ الذي لامشاحة فيه وهو ان الفعل هو في ماهو فعله · فاذاً النفس موجودة في كل الجسد الذي تعطيه القوام وتنعشه

«٢» لما كانت النفس الناطقة بسيطة كانت منزهة عن ان يكون فيها اجزاء من جهة الكم وعليه فليس يكون وجودها في الجهاز الآلي

وتخطيطه وتقاطيعه وتآليف اجزائه وكل ذلك لايخلو من اشكال ولا يزيل جميع الشكوك · فتأمل والله اعلم

ما لكانت النفس اما ان تعلم بحصول ذلك الزوال واما ان تجهله واما ان ترتاب فيه · والحال كل هذه التقادير منافية لمقتضى السعادة

«١» اما عَلَى تقدير معرفتها زوال السعادة عنها لاتكون لها سعادة حقيقية ولا تنعم بالغبطة لان معرفتها زوال نعيمها تجر عليها من فورها خوف خسرانه والخوف ينكد حظها ويبلبل طمأنينتها وينغص هناءها ويمرر حلاوة تمتعها بالخير الحاضر وهذا امر بين لامراء فيه

«٢» اما تقدير جهالتها لزوال السعادة جهالة لاتقوى عَلَى دفعها بحيث تكون مغرورة بحالها تعلل نفسها باطلاً بدوام سعدها واستمرار حظها فنجيب عليه

اولا ان مثل هذه الجهالة شر للعقل والسعادة في الخير والحق ·

ثانياً ان مثل هذه الجهاله الغير مقدورة الدفع لايمكن التسليم بوجودها الا عَلَى تقدير ان الله يترك النفس تتقلب في الجهل المتغلب خادعاً لها مزيناً لها المحال ومموهاً عليها الباطل · وهذا قول كفري تنزه الله عن ان يوصف بشيء من ذلك

«٣» اما عَلَى تقدير ان الجهالة المذكورة مقدورة الدفع بان تكون النفس في شك من مصيرها فيكون معنى السعادة فائتاً ومنتفياً ايضاً لان الشك مجلبة للريب والشجون المرة والمرتاب عرضة لتنازع الاحزان وتجاذب الهموم والغموم المستمرة ·

فينتج من ثم بالضرورة احد امرين اما ان سعادة النفس تكون دائمة ابدية واما ان النفس لاسعادة لها والحال لابد من سعادة للنفس فاذاً

تكون سعادتها خالدة دائمة لافناء لها ولا انقضاء فاذاً نفس الانسان تمتع في الحياة الاخرى بوجود لايكون له فناء ولا زوال · اه

قال القديس توما : ان السعادة لما كانت هي نفسها الخير الكامل والكافي وجب ان تُطفأ بها لوعة الشوق وتخمد عندها لواعجه وان تنفي كل شر · ومن البديهي ان الانسان ينزع بشوقه الى حفظ الخير الذي حصل هو عليه وان يكون في طمأنينة في تملكه اياه وفي أمن من فقدانه · والا تنازعه بالضرورة خوف خسرانه او الم به الحزن من تحققه ضياعه · فاذاً يشترط للسعادة الحقيقية ان يكون الانسان موقناً في ظنه انه لن يفقد الخير الذي ملكه مطلقاً فان كان ظنه هذا صادقاً حقاً فيلزم عنه انه لن يخسر السعادة واما ان كان ظنه هذا كاذباً وباطلاً فشر له ان يظن ظناً باطلاً كاذباً لان البطل شر للعقل كما ان الحق خير له

فاذاً لن يكون الانسان سعيداً اذا كان يلازمه شرٌ ما (ف ٤ س ٥ من الجزء الاول من القسم ٢ من خلاصته)

المطلب الثالث

نتيجة واعتراضات

(٨٢) ان المذهب المدرسي الذي اتينا على بيانه وشرحه لايرى

لمادة شيئاً من قوتها الفاعلة الباطنة بطريق الفيض او البثق والتوليد فاذاً لابد لها من ان تكون صورة المادة الجوهرية

اما الصغرى ففيها ثلاثة اجزاء اتيتها بالتفصيل قال:

« ١ » اما كون النفس تعطي الجسم فاعليته الحاسة فلان الجسم من جهة ما هو جسم ليس بحاس والا كان كل جسم حاساً وكذا قل في النزاع الحسي وفي الحركة النقلية اذ ليس شيء من هذين ثابتاً للجسم من حيث هو كذا

« ٢ » اما كون النفس تعطي الجسد فاعليته النشوية فلان المادة من حيث هي كذا مهما قدر مبلغ تكاملها فتبقى مادة لايصدق عليها اسم الجوهر الحي والا كان كل جسم حياً وعليه فلا يوصف الجسم الانساني بانه حيّ ينمو ويحس من جهة ماهو جسم بل لاسباب زائدة واردة عليه من مبدأ آخر هو النفس ولما كانت النفس لايمكنها ان تفيض فيه الحياة الاعلى لتقدير انها صورته الجوهرية تنتج ان النفس صورته الجوهرية

« ٣ » اما كون النفس هي المبدأ الذي يرفد الجسد فاعليته الطبيعية الميكانيكية فالكلام فيه على ثلاثة امور اولها ان النفس يمكنها ان تفعل ذلك وثانيها ينبغي لها ان تكون كذلك وثالثها انها كذلك بواقع الحال اما الاول فثابت من وجه ان النفس لموضع فضيلتها في الكمال تحوي بوجه افضل واسمى كل قوى الصور التي هي احط رتبة منها على نحو ما ان العدد الاعلى يحوي العدد الادنى . ثم لان الفاعلية الطبيعية الكيماوية حكمها في الحي كحكم حياة النشوء اعني انها آلية

واما الثاني وهو ان النفس ينبغي لها ان تكون مبدأ الفاعلية الطبيعية الكيموية في الجسم فدليله انه لو لم تكن النفس كذلك لكان الجسد يستمد فاعليته تلك من

فيه شيء من التناقض فهو اذاً من المقبولات ولاسيما وانه المذهب الوحيد الذي يتهيأ لنا به شرح وحدة الموجود الانساني الجوهرية شرحاً وافياً مستمداً من مبادىء علم الكلي

الا ان مذهبنا هذا مهما يكن من فضيلته ورجحان صدقه فلا يخلو من ان تحيط به ظلمات الاشتباه ويستهدف لموارد الشكوك والاعتراضات القوية

واننا وان كان حل هذه الاعتراضات من حق علم العالم لدخولها في مباحثه فننبه المطالع هاهنا ان معظم تلك الشكوك والاعتراضات واكثرها حاصل من وجه اننا يمتنع علينا ان نتصور بالتخيل تلك المادة الاولى او ندركها ادراكاً ثبوتياً

يقول الخصوم مفهوم مبادىء هذا المذهب المدرسي انه ليس يوجد في محل من الطبيعة مادة بلا صورة ولا صورة جسمية بلا مادة وانه ليس في العالم الجسمي الا المركبات وليس يوجد ولايمكن ان يوجد مركب (بكسر الكاف) جوهري منفرداً على حدة . ولما كان لايوجد ولا يمكن

مبدأ آخر غير النفس والحال لايمكن ان يكون في موجود واحد مبدأ فعل اثنان مالم يحصل في الموجود الواحد طبيعتان اثنتان كما هو واضح والحال هذا خلف من القول في الانسان الواحد

واما الثالث اي كون النفس هي في الواقع المشاهد مبدأ الفاعلية الطبيعية الكيموية فلان الامتحانات والتجارب العلمية جاءت مبينة ان الافعال الكيموية في الحي تختلف عن الافعال الكيموية في غير الحي اختلافاً نوعياً فاذاً لابد وان تكون الافعال الكيموية في الحي صادرة عن النفس . الى هنا قول العلامة فرج

لاباالهيولى ولا بالصورة بل بالمركب فتكون نسبة الوجود اليهما منفصلين وقبل اتحادهما معاً نسبة شيء الى ماليس هو له بل عندنا ان نسبة الوجود الى الصورة الجوهرية لوحدها من المتناقضات · وان قال قائل ان كانت حالة النفس كما ذكر من القيام بالذات وكمال الجوهرية فما الفائدة من اتحادها بالجسم واي نفع وجدوى يحصل للنفس من اتحادها به

فنجيب لايغربن عن بالنا ان النفس ليست روحاً بسيطاً محضاً لان الذهن ليس موضوعه القريب شيئاً روحانياً بل موضوعه القريب شيء مجرد ولذلك يلزم له مشاعر وجسد يتوصل بها الى ملاصقة وملامسة العالم المعقول · وان تعاطي العقل افعاله السامية نفسها على حسب ما تقتضي طبيعته ذلك التعاطي انما يستلزم وجود الجسم ولذلك كان اتحاد النفس بالجسد طبيعياً لها [1]

---

(١) م : قولنا ان اتحاد النفس بالجسد طبيعي لها لايستدل منه ان انفصالها عنه مخالف بطبيعتها او ان حالة الانفصال حالة ضد طبيعتها او حالة قسرية كما كانوا يسمونها في القديم لان الحالة توصف بانها قسرية اذا دفع اليها دافع من الخارج عنوة وقهراً وكانت هي اي هذه الحالة على خلاف ما تقتضيه طبيعة المدفوع واستعداداته · والحال من المقرر ان النفس لها في ذاتها مبدأ قيامها والبقاء في خارج البدن فاذاً لاتكون حالة بقائها منفصلة عن الجسد حالة قسرية لها لان البقاء وعدم الدثور من حقوقها ومن لوازم طبعها فضلاً عن ان النفس انما تفارق البدن عند اختلال تركبه وفساده بحيث لايعود صالحاً للحياة

ولكنه يصح القول بان حال انفصالها عن الجسم هو اقل موافقة لطبيعتها من حال اتصالها به لانها لما لم تكن معدة من طبعها ان تحيا حياة الارواح المحضة كان انها عند مفارقتها الجسم ترى انها تفوتها النسبة بين طبيعتها وشرائط وجودها ولهذا

اثبات القضية التي هي :
النفس الناطقة هي الصورة الجوهرية للجسم الانساني

(٨١) ان الواقع العظيم المشاهد في طبيعتنا والذي تصدع به شهادة الضمير بحيث لايبقى مساغ للمشاحة فيه والذي ينبني عليه كل علم

كانت لاتتم لها السعادة الكاملة الا بالعود الى جسمها بعد البعث كما سوف يتبين لك ·

وان قال قائل كيف تكون حالة النفس بعد انفصالها بالقياس الى الادراك وهي لاتدرك الا بواسطة الحواس فالجواب ان العناية الالهية تمدها بما يغني غناء الحواس وتكفيها موءنة ما تحتاجه في وجودها هذا الجديد اعني ان العناية ترفدها صوراً معقولة تحيا بها حياة اشبه بحياة الارواح المحضة

قال جان ديسن توما الشارح المدقق للفلسفة التوموية كلاماً مليحاً موجزاً في هذا الصدد قال مانعربه :

ينبغي ان يجتمع في النفس امران يشبه انهما في ذاتهما متعاندان واعني بهما ان النفس صورة الجسد الجوهرية والحقيقية وانها في ذاتها روح ثم انها طبيعي لها ان تصور الجسم وكذا يوافق طبيعتها البقاء في خارج الجسم اذا انفصلت عنه · على ان الامرين يتحقق قبولهما للنفس وان كانت حالة تصويرها للجسم اشد موافقة لطبيعتها من حالة الانفصال عنه فليست تكون حالة الانفصال قسرية لها · بل هي حالة يصفونها بانها حالة خارجة عن الطبيعة او ما دون الطبيعة ويعبرون عنها بقولهم: (Præternaturalis) · ثم شرح في محل آخر قولهم مادون الطبيعة قال انما سميت حالة الانفصال حالة دون الطبيعية لانها لاتحصل عن النفس بعينها حصولاً ذاتياً وموافقاً لطبيعتها الباطنة او لكيفية خلق الله لها بل تلك الحالة هي بمثابة عارض خارج يطرأ على النفس على تقدير حصول الفساد في الجسم · اه · وكل هذا دقيق فاعلمه

معطلاً ضياعاً ومعطىً لها بلافائدة ولا نفع

والحال لايناسب حكمة الله ان يخلق شيئاً معطلاً ضياعاً و بلا عمـــل فاذاً تبقى النفس حية حقيقةً بعد انحلال الجسم

«٣» البرهان الثالث مستفاد من قداسة الله وعدله وهذا تفصيله:

الله قدوس فهو يحب الخير الادبي ويكره الشر والرذيلة فاذاً لابدوان يكون قد شاء ان يحتاط لصيانة الشريعة الادبية بتعليق جزاء كافٍ ثم الله عادل فلا بد ان يشاء مجازاة الابرار ومعاقبة الاشرار بحسب اعمالهم آجلاً او عاجلاً

ولا ريب ان في هذه الحياة الدنيا بعض الجزاء عن حفظ الشريعة الادبية او مخالفتها الا انه من البيّن الواضح ان هذا الجزاء الدنيوي غير وافٍ باستحقاق الافعال فكم من بارٍ يتقلب في هذه الحياة على فراش البلايا تتنابه المضار وتتآكله الاحزان فيما ان الشرير في رخاء عيش وهناء بال (كما سوف ترى تفصيل ذلك في علم الاخلاق).

فاذاً لابد من حياة اخرى يجري فيها الجزاء العادل وتقسط فيهـــا المكافأة فينال الخير كفاء استحقاقه وينتقم للشريعة من مخالفيها بقدر ما تستوجبه آثامهم و بقدر ماينبغي

«٤» البرهان الرابع مستند الى عدل الله

ان في قلب كل انسان شوقاً مبرحاً الى السعادة يهتاجه الى تلمسها اهتياجاً متغلباً عليه وغير مبارح له

والحال ان مثل هذا الشوق لايكون منبته الا الطبيعة الانسانية

نفسها فهو اذاً مفاض عليها من لدن خالق الطبيعة نفسها . والحال ان هذا الشوق لايشفى اوامه ولا تبرد غلته في هذه الحياة الدنيا فان هذه الحيـاة الدنيا لهي وادي الدموع تسح فيها جفون البشر اجمعين وتخضل فيها مسارب العيون . وللخطيب منسبري Monsabré في هذا المعنى كلام مستملح بديع قال :

ان الفضيلة تحنو ظهرها اثقال الاحزان و يتفق لها في الغالب الكثير انها تجري مثقلة مبهوظة الى ان تبلغ غاية سيرها من دون ان تشعر بتلمس يد التودد يبسطها اليها ذلك الذي قال : هلمي تنشطي

واما الرذيلة فتراها تمرح باذيال الرخاء وفي هذا السر وتضجع مبتسمة على مهاد الظفر والنصر وفي ذلك لريبة وعثرة . اه

فاذاً ليس كل شيء ينتهي عند الموت بل يتقاضى العدل ان يكون للفضيلة المبلوة دعوى بحق مستحق عند الله وان يكون لله على الرذيلة الناهبة هملاً في هذه الحياة مناقشة شديدة في الحساب اعني لابد ان يكون من وراء هذه الحياة حياة افضل واحسن والا اتهم الله بانه ظلام لخليقته معاذ الله من هذا التجديف والكفران بجوده [١]

(١) م: ان في الانسان شوقاً جبلياً الى الخير والضمير شاهد بهذا الشوق . والحال لايمكن للشوق الجبلي الطبيعي ان يذهب ضياعاً خائباً لان الطبيعة لاتعمل شيئاً معطلاً

والحال شوق النفس متعلقه الخير بحسبما يدركه العقل واعني به الخير الكلي الكامل والمطلق لا الخير الجزئي المشار اليه بهذا او ذاك اي الخير الناقص . والخير المطلق الكلي لايدركه الانسان في هذه الحياة الفانية فاذاً اما ان يقال ان شوق

النفس انما هو ان الانسان مع تركبه من عنصرين متشاركين في الجوهرية هو واحد بوحدة الجوهر وهذا هو السر العظيم الذي يتعين علينا كشف غامضه وشرحه فنقول مفاد القضية التي نحن في صدد اثباتها ان الجسم الانساني ليس له قيام خاص اذ ان النفس الناطقة هي التي تمد الانسان بقوة النطق والاحساس والحياة والجسمية والوجود ·

واليك البراهين على ذلك

«١» ان واقع الوحدة الجوهرية القائمة بين النفس الناطقة والجسد الانساني لا يرى لعقدة اشكاله حل شافٍ ومستوفٍ غير الذي ذكرناه وذلك انا لو فرضنا ان للجسم قياماً بذاته وان للنفس مثله قياماً بذاتها خاصاً بها للزم من الضرورة ان في الانسان موجودين قائمين بذاتهما · والحال ان موجودين قائمين بذاتهما قد يمكنهما ان يتلاقيا ويتماسا ويتداخلا ويتبادلا ايصال التأثير فاعلاً الواحد منهما على الآخر وفي الآخر على التناوب وبوجه اشد او اخف ولكنهما لا ينفكان مع كل ذلك من ان يستمرا موجودين اثنين يمتاز قيام الواحد منهما عن قيام الآخر ولن يؤلفا ابد الابد وحدة حقيقية ووحدة جوهرية بحيث يطلق على كليهما معاً اسم جوهر واحد · فاذاً ليس مذهب من مذاهب الروحانية يقوى على شرح واقع الوحدة الجوهرية في الانسان وكشف ما فيه من غموض الاتحاد الباطن والشديد بين المادة والروح ما لم ينزل الجسد منزلة هيولى تبسط عليها النفس الناطقة قيامها وتشركها فيه نوعاً من الاشتراك ·

قال القديس توما : ان يشترك موجودان قائمان بذاتهما في اصدار

معلول كلي واحد كحركة السفينة التي يزجيها اثنان في وقت واحد فهذا امر افهمه ولكنني لا افهم ان فعلهما يكون واحداً اذا كان كلاهما يزجي السفينة والحال ان فعل الاحساس في الانسان فعل واحد فاذاً ليست النفس والجسد موجودين فاعلين بالاشتراك والاتفاق في حياة الحس وانما هما موجود واحد فاعل · اه

«٢» ان الحل الذي بسطناه قريباً ليس فيه شيء من التناقض

قد يلوح متناقضاً ان النفس الروحانية تجمع بين هاتين الحالين معاً وهما ان تكون جزءاً مقوماً لمركب جسمي وان تكون مع ذلك حافظة لاستقلالها بالقياس الى المادة اي ان تبقى روحانية · وبعبارة اخرى لا يتصور ان النفس الروحانية تصور المادة تصويراً جوهرياً من دون ان تحول هي الى مادة ويحل بها ما يحل بباقي الجواهر الجسمية من نصيب الفناء والدثور

فنجيب ان ما يلوح في ذلك من ظاهر التناقض ينقشع عنك سريعاً اذا ذكرت ما لمحنا اليه الى الفرق بين المركب الانساني وغيره من المركبات الطبيعية واليك بيانه :

اولاً اما ان يكون للنفس الناطقة قوة على تصوير المادة فهذا يظهر عند ايسر تأمل اذ يكفي لفهم ذلك التسليم بان الصور العليا تتضمن في نفسها كمال الصور السفلية وقوتها بل تفضلها قوة وكمالاً وذلك على نحو ما تتضمن الاعداد العالية ما دونها من الارقام مع زيادة واحد او اكثر (قاله ارسطو) فكذلك النفس الانسانية التي هي اعلى رتبة من الصور الحيوانية

تلحق بالاقنومية بل نقول بالاولى التي تلحق بالشعور بالاقنومية انما هي تعابير قشرية سطحية لاتمس صلب الاقنومية · لان انا الشاعر باقنوميتي هو باقٍ في الاصل انا وهو صابر علَى كل التعابير الطارئة عليّ · اذ من لا يسلم بان انا طفلاً وانا صبياً وانا شاباً وانا رجلاً وانا شيخاً ثم هرماً هو هو انا الواحد بعينه ونفسه

فان اعتبرنا عالم الوجود فالامر كما قلنا لان انا عبارة عن نفسي الناطقة المتحدة ببدني اتحاداً جوهرياً · والحال ليس جسدي هنا بجسد ما اياً كان وليست نفسي بنفس ما اية كانت وانما بين نفسي وجسدي تضايف طبيعي فهذا الجسم يستدعي هذه النفس بعينها وهذه النفس معدة للاتحاد بهذا الجسد بعينه

فأنا اذاً في عالم الوجود هو انا معيَّن هو أنا كل فردٍ بعينهِ

فينتج من ثم ان الضمير في عالم النفس يعطي كل واحد الشعور بنوع كيانه الخاص وضرب فعله الخاص والحافظة تذخر ذكر ذلك وكذا تحصل بداهة لكل واحد منا معرفة نفسه معرفة بالملكة

فاذاً بين الاقنومية نفسها وبين الشعور او المعرفة بفاعليتنا فرق كبير فالشعور او المعرفة بفاعليتنا قد تتغير ولكن الاقنومية لابثة مستمرة لا يلحقها تغيير بتة [1] والغالب الكثير ان هذه التغييرات التي تلحق

(١) م : قد رأيت في المتن ان القوم اختلفوا في ماهية مايشير اليه كل انسان بقوله انا فمنهم من قال الذي يشار اليه بالقول انا هو النفس وحدها ومنهم من قال الجسم وحده ومنهم من قال انتظام الاحوال الضميرية وقد اثبت الماتن الجليل ان في كل ذلك خبطاً كثيراً

بمعرفتنا لنفسنا لاتزيل منا معرفتنا نفسنا بالمعرفة المقولة بالملكة وقد يحدث هذا من قبيل الشذوذ القليل اذ قد تضطرب فينا هذه المعرفة النفسية بالملكة ويتوهم الانسان انه اقنومان

كل انسان يشهد له ضميره ان انيته او هويته لابثة فيه مستمرة تبقى له في الاحوال كلها لاتتغير بتقلبات الحدثان والطوارئ ولا تزول عنه بمرور ادوار العمر والسن · ولذلك كان لابد من ان ما يشار اليه بالقول انا يكون شيئاً لابثاً مستمراً هو هو دائماً المبدأ الواحد والمحل الواحد للافعال والانفعالات باسرها ومعروضاً للتقلبات والتعابير الطارئة غير متحول ولا متغير والا صدق قول من يقول انا طفلاً غيري شاباً وانا صحيحاً معافى غيري مبلواً بمرض وانا فاعلاً او منفعلاً في يوم كذا غيري فاعلاً ومنفعلاً في ايام بعده وانا محسناً او مسيئاً في شبابي غيري محسناً او مسيئاً في رجوليتي اوتائباً نادماً في شيخوختي الى غير هذه الاقوال التي ليس من لايرى بطلانها ووخامتها اذ لامطالبة باقية ولا مناقشة محقة ولا حق مستمر ولا واجب ثابت ناهيك من ان كل ذلك مناقض لشهادة الضمير والوجدان

والحال ان المبدأ الواحد والمحل الواحد الذي تصدر عنه الافعال الانسانية برمتها وتنسب اليه نسبتها الى فاعلها او محلها الحقيقي انما هو لا النفس وحدها ولا الجسد وحده بل الانسان كله الجوهر الواحد المركب من نفس وجسد تركباً جوهرياً حقيقياً لاتركباً عارضاً او وهمياً ولما كان هذا المركب الجوهري الانساني باقياً هو اياه في كل الاحوال وفي كل ادوار العمر والتقلبات كان ان هوية الاقنوم او ما يشار اليه بالقول انا باقية في كل الاحوال وفي كل اطوار الوجود هي اياها بعينها صابرة علَى التقلبات والتعابير ·

قال العلامة فرج · الموهو في الاقنوم الانساني اعني (اتحاد الاقنوم الانساني مع ذاته) يتوقف علَى الموهو في النفس وفي الجسد وفي القيام بالذات لانه لو فات الموهو في النفس وفي الجسد فاتت الطبيعة الفردية المشخصة ولو فات الموهو في القيام بالذات لم يبق الاقنوم هوهو بل صار هو غيره

متقدم في الوجود والطبع على قوة ادراك الافعال الوجدانية الضميرية

بيد انا لا ننكر ان في مذهب دي كرت شيئاً من الصدق ونصيباً من الصواب لان الضمير وان كان لا يقوّم كنه الاقنومية الانسانية فهو لا يخلو ان يكون علامة دالة على ان ماهو اقنوم له مزية وفضل شرف على ماهو شخص وفردي وذلك لان قولك الضمير يدل به على العقل والحرية وهما الفصل المقوم لنوع الاقنوم في الجنس الذي هو الشخص الفردي ٠

« ٣ » اما مذهب القائلين بان الاقنومية قوامها في توافق وتناسق احوال وجدانية ضميرية فهو ساقط من وجه ان الافعال الوجدانية المتعددة التي يضعون معنى الاقنومية في انتظامها هي متأخرة في الوجود عن الشخص الفردي وعليه فيمتنع عليها ان تقوم الاقنومية التي تتقدمها ٠ الا ترى ان كل فعل انما يفترض سبق مبدأ اول فاعل هو الشخص والاقنوم

فان الاقنوم ليس في واقع الحال الا الطبيعة لان الاقنوم يدل على المبدأ الاول الذي يفعل

واما الطبيعة فهي المبدأ الذي به يفعل الاقنوم (الاقنوم مبدأ يفعل والطبيعة مبدأ به يفعل)

المطلب السابع

في بقاء الانانة (Le Moi) وتغايير الاقنومية

(٨٦) الاقنومية هي الكمال الباطن الذي يكون به المرء وليّ نفسه غير مملوك لاحد آخر غيره

والضمير لا يدرك هذا الكمال الباطن (الاقنومية) لحاً وبطريق المباشرة وانما يدركه (هذا الكمال) بواسطة افعاله

والوجه الذي تظهر به الاقنومية للضمير ليدركها هو عمل عاملين اعني انه عمل الافعال التي يفعلها الاقنوم ثم عمل الضمير اي الفعل النفسي الباطن الذي يدرك به الانا افعال نفسه متوصلاً اليه بفعلي الروية والبرهان ٠

والحال ان كلاً من العاملين المذكورين (اي افعال الاقنومية والفعل الضميري المدرك لها) هو قابل للتحول والتغير فاذاً الاقنومية (وقل بالاحرى الشعور بالاقنومية) قابل للتغير ومحل للتحول

قال غريسنجر (Griesinger): الانا فينا يختلف عن نفسه كثيراً باختلاف ادوار حياتنا فان الواجبات المختلفة التي تتقاضاها الحياة والحوادث التي تطرأ علينا والانفعالات والتأثيرات الوقتية ثم ما يتزاحم في ذهننا من التصورات مما يعبر عنه بقوله انا في وقت معين من الاوقات فكل ذلك اذا بلغنا درجة من السن بتمو فينا بزيادة على ماسواه حتى يأخذ فينا المقام الاول وحينئذ فنحن كاننا غيرنا

وقد استحصل بعض الفلاسفة من هذه الوقائع التي ذكرناها ان الاقنومية من خواصها الذاتية ان تكون زائلة متغيرة فتوهموا الاقنومية كانها جماعة حوادث مرتبطة يحل عقدها ادنى علة عارضة كالمرض والتهيج والتأثر وما شاكل ذلك

فنجيب ان هؤلاء الفلاسفة قد تعجلوا في النتيجة لان التغايير التي

الاقنوم محل مشخص كامل محلّى بالنطق ·

فقوله « محل مشخّص او شخص اوجزئي حقيقي » هو الجنس وقوله « النطق » هو الفصل النوعي القريب المميز للاقنوم عن المشخص او الشخص ٢ · لان الشخص او الجزئي الحقيقي هو الموجود القائم بذاته الكامل (اي غير منقسم في ذاته) فهو اذاً جوهر واحد موجود في ذاته لا في غيره اي لا في موضوع آخر فهو اذاً موجود منحاز عن غيره مميزاً عما سواه فليس اذاً جزءاً متماً ولا جزءاً مقوماً لكل ما ·

وهذا الشخص بالمعنى الذي وصفناه انزانه النطق فيقوّم نوعاً ممتازاً منحازاً عن غيره يطلقون عليه اسم خاص به نوعيّ هو لفظ الاقنوم ويعبر عنه بضمير انا وتوابعه انت الخ

فالسبب الصوري في التشخص (اي في كون الشيء او المحل جزئياً حقيقياً اي شخصاً) هو ان يكون له تمام الولاية علَى نفسه قيماً بها والحال هذا السبب الصوري متحقق في الشخص الانساني المزدان بالنطق والحرية لان الانسان يمتاز عما سواه من الموجودات غير الناطقة ولا الحرة بانه رب افعاله قيماً بها يتصرف فيها توجيهاً نحو غايته تصرفاً مستقلاً ومختاراً

ولما كان الانسان رب افعاله ووليها المسؤول عن مصيره وغايته كان له في المجتمع الانساني حق ثابت في عمل مايبلغ به الى غايته وحق المطالبة بما يتقاضاه ادراكها والفوز بها فهو اذاً محل لحقوق لايجوز هضمها ولا انتهاك حرمتها فهو اقنوم ادبي وشرعي

وبناء علَى ماتقدم كل من يدعي استخدام الانسان استخدام آلة محضة

للعمل او استعماله استعمال سلعة او متاع او تنزيله منزلة عبد رقيق فقد ادّعى امراً منكراً ينافي العقل السليم وينتقص الانسان حقاً طبيعيا بارداً · لهو حق الاقنوم الانساني ان يتوفر علَى ادراك الغاية التي خلق من اجلها و يتصرف الى بلوغها بمطلق اختياره وعلَى عهدة مسؤولية نفسه · اه

المطلب السادس

في بعض اراء فاسدة في الاقنومية (م : عن المطول)

(٨٥) عند دي كرت ان الاقنومية قوامها الضمير وعندغيره من الفلاسفة المحدثين هي توافق احوال مدركة بالضمير ·

والضمير في مذهب دي كرت يدل به اما علَى فعل وجداني ضميري واما علَى الاستعداد الى اصدار افعال ضميرية اي وجدانية اعني ان الضمير عنده اما ضمير بالفعل واما ضمير بالملكة

« ١ » نجيب انه لايصح ان يكون الضمير بمعنىً من معنييه المتقدمين هو الاقنومية · واثبت ذلك فاقول اما كون الضمير بالفعل ليس بالاقنومية فلأنه لو صح ذلك للزم ان الطفل في صغره ليس يكون اقنوماً ولكان الرجل في حالة نومه خلاءً براءً من الاقنومية

والحال ليس من يسلم بمثل هذه النتائج · بل المتعارف المقبول عند جميع الشعوب والملل الراقية ان الطفل الرضيع له اقنومية معتبرة في الشرع وان الرجل الساهي او النائم لاتنقص عنه الاقنومية ·

واما كون الضمير الذي بالملكة ليس اقنوما فلان الانانة (قولي انا)

مسئلة خلاف ونزاع بين علماء الطبيعة قد جلا العلم شبهاتها وازاح عنها
حجاب الريب وحكم قاطعاً بصدقها في ايامنا هذه فصار من قضايا العلم
المسلمات ان جميع الشعوب الانسانية الذين يتفاوت الاختلاف بينهم بين

في الفصل الذاتي النوعي الذي هو النطق وهو فصل للانسان لانه وحده ناطق اعني
انه وحده له نفس روحانية وعليه فان القرد لايدرك شيئاً من المجردات وليس له
لغة يتكلم بها معبراً بها عن افكاره ولا يبرهن وليس لهدين يدين به ولا قواعد آداب
ولا يحصل كماله بطريق الاكتساب والسعي والنظر ولا يستعمل ما اخترعته قريحة
البشر الى غير هذه من الفروق الكثيرة الذاتية التي تدل باجلى بيان على ان طبيعة
الانسان تختلف عن طبيعة البهيمة اختلافاً نوعياً . الى هنا عن فرج

ثم يقولون ان الانسان حاصل عن ترقي كمال البهيمة والحال ان الترقي في الكمال
هو نمو الكمال النوعي الحاصل والذي قد يبلغ به الى آخر مراتبه في نوعه وليس ترقي
الكمال بالانتقال من نوع الى نوع والا كان لابد من علة خارجة عن نوع المترقي هي
من نوع المترقى اليه وتنقل المترقي من نوعه الى نوع آخر والا كان معلول بلا علة .
فالكمال في البهيمة هو حياة النشوء والحس .

ثم كيف يصح القول بان الانسان كمال البهيمة مع انه في هذه من الصفات
ماهو اكمل ما في الانسان الا ترى ان قوة الشم وقوة البصر مثلاً هما اشد في بعض
البهائم منهما في الانسان . اكثر البهائم اشد بأساً واسرع عدواً وامتن دفاعاً منه .
صغير الطير يبني عشه والطفل لايقوى على تمهيد فراشه الجدي لايلقي نفسه من شاهق
والطفل يفعله طوعاً وكل ذلك لان البهيمة تفعل على سوم غريزتها . والانسان
يكتسب كماله بالنظر والروية وليس لتكامله حد واما البهيمة فقد تكون بالغة كمالها
من صغرها فلا ترقى فيه بالنظر والاختبار هذه خلية النحل من آلاف اجيال هي
هي ... هذا قليل من كثير ما يمكن ان يدفع به مذهب دروين الوخيم الذي جاء
العلم الصحيح فدك مبانيه وجعله قاعاً صفصفاً حتى ان اصحابه المدققين طرحوه
ونبذوه او كادوا . اه .

زيادة ونقصان والذين يعمرون اليوم كرتنا هذه منبثين في اقطارها الاربعة
ليسوا بانواع متعددة Races وانما هم شقائق نوع واحد ليس غير

ولكن اذا استرشدنا مبادىء العلم ووقفنا عند ماتوصل اليه فن الآثار
والحفريات فهل يسوغ لنا ان نجزم بما هو فوق ذلك فنقول لابوحدة النوع
الانساني فقط بل بوحدة اصل الانسان بان يكون البشر باجمعهم متناسلين
من رجل وامرأة ليس غير ؟

فالجواب انه من المقرر ان القول بان النوع الانساني ابن والدين
اولين واحدين قول ممكن وقريب من الصواب [1] ولكننا لانظن انه يمكن

---

(١) م: استحسنا هنا نقل ماقاله العلامة فرج في معنى هذا البحث الثالث من
المتن وهو كلام موجز مليح فتدبره يزدك وضوحاً قال

قضية اولى : ان الناس جميعهم من نوع واحد بعينه

(م) يزعم البعض ان البشر حالهم كحال البهائم والنبات يجمعهم جنس واحد
عال ولكنهم لاينضمون تحت نوع واحد قريب كما لاتنضم البهائم واجناس النبات
تحت نوع واحد قريب فقد ضلوا بقولهم كما يتضح لك من براهين القضية التي
ذكرناها اه .

قال فرج اثباتاً للقضية : يقال في الافراد اية كانت انها من نوع واحد بعينه
اذا كانت تتوالد الى مالانهاية مع بقاء الصفات والخواص الذاتية مصونة فيها بعينها
والحال ان الامر كذلك في جميع اشخاص الجنس الانساني . الكبرى ثابتة

« ١ » بشهادة العلماء الذين يجمعون على ان تعريف نوع التوليد المعروف
بالتعريف الفيزيولوجي م : اي باعتبار منافع الحياة ووظائفها هو هو ماذكرناه

« ٢ » ببرهان ثبوتي مستمد من الاستقراء اي من تتبع تواليد الحيوانات التي
هي من نوع واحد .

« ٣ » بالبرهان السلبي المستفاد من حال النغولة او الهلاسية (م: النغولة مصدر

وجوداً حيزياً اي وجوداً بالمقادير بحيث كل جزء منها يماسّ جزءاً من اجزاء الجهاز الآلي بل حيثما تحل فتحل كلها حلولاً سريانياً اعني تكون كلها في كل الجسم وكلها في كل جزء من اجزاء الجسم

«٣» لئن كانت النفس حالّة كلها في كل فرد من افراد اجزاء الجسد فليست توجد مع كل قواها التي هي مصدرها في كل فرد من تلك الاجزاء فان القوى النشوءية والقوى الحساسة تتعلق جميعها بالآلات فقوة البصر تتعلق بالعين وقوة السمع بالاذن وهلم جراً الى باقي القوى · فهذه لتعلق استعمال فعلها بالآلات تحل في الآلات التي تتعلق بها وتستتم بها افعالها فلا يكون حلول النفس في كل الجسم عَلَى حد سواء

واما القوى الروحانية فهي بخلافها لانها لعدم افتقارها الى الآلات لاتحل في الآلات ولا تتحيز في حيز معين من البدن بل هي في حصر المعنى لاتحل في محل

«٤» النفس الحالة في الجسد وفي كل جزء من اجزاء الجسد لاتتجاوز حلولها حدود الجسد بل هي منحصرة في الحيز الذي يشغله الجسد

فينتج من كل ذلك ان النفس انما تحل كلها في الجسد وفي كل فرد من افراد اجزائه من جهة ماهي صورة الجسد الجوهرية اعني ان النفس تحل حلولها هذا في الجسد من حيث كلية ماهيتها اي ذاتها لامن حيث كلية قوتها كما قاله القديس توما

ان الغرض الاول والباطن من اتحاد النفس بالجسد انما هو ان تقوّم جسماً آلياً كاملاً واما الاعضاء فلكل منها عمله الخاص ووظيفة يقوم بها

وعليه فكل عضو معد لقيام المجموع وخاضع له فيكون وجود النفس في تلك الاعضاء لا وجوداً مساوياً كما هو وجودها في كل الجسم (لعدم تعلق وجودها في الجسم بوجود آخر) بل يكون (اي وجودها في الاعضاء) وجوداً غير مساوٍ او وجوداً توقفياً لتوقف وجودها فيها عَلَى وجودها في الكل · ويحصل عن ذلك انه متى بطل عضو ان يتعلق بكل الجسم الآلي بان يقطع مثلاً لم يعد وجه لبقائه متحداً بالنفس فيفارقه وجودها

وخلاصة القول ان النفس الناطقة هي في ذاتها روحانية ولكنها تتحد بالجسد الذي تصوره اتحاداً جوهرياً وهذا ماشئنا اثباته

هذا وقد بينا لك في الباب الاول اية طبيعة هي طبيعة النفس فلنأتين الان الى الكلام عَلَى اصل النفس ومصدرها ونعلق له الباب الثاني الآتي :

الباب الثاني

في اصل النفس الانسانية

تمهيد : في تصوير المسئلة

(٨٨) من البين الواضح ان النفس الانسانية هي موجود حادث ليس لها في نفسها سبب وجودها فاذاً لابد من ان تكون قد اخرجت الى الوجود بفعل موجود آخر

فاي طبيعة هي طبيعة الفعل الموجد للنفس · للأئمة في الجواب عَلَى هذا السؤال مذهبان

ان يوجد مثل هذا المركب المنفرد (صورة اومادة) كان انه لايمكن
ان يدرك بالحواس ولا ان يستحضر بالمخيلة لان قوة التخيل لنا تركب
الصور التي سبق ورودها علينا من طريق الحواس

ثم العقل لايدرك بادراك المعاينة وجود التركيب في احشاء الجواهر
الجسمية كما انه لايعاين طبيعة هذه العناصر التي يزعم اصحاب المذهب
المدرسي انها تتركب منها هذه الجواهر تركباً جوهرياً ذاتياً

فاذاً من الممتنع ان تكون المادة والصورة على ما يشرحهما هذا المذهب
موضوعاً للحواس ولا للمخيلة ولا يمكن للعقل ان يتصورهما تصوراً قريباً
او بالمعاينة · فاذاً ليست الهيولى والصور الجوهرية الا متخيلات وهمية
لاحقيقة وان ارسطو نفسه القائل بمثل هذه الهيولى والصورة الجوهرية
قد صد عن تعريفهما ناكصاً خاسئاً · اه ·

فنجيب انا نسلم باننا لايمكننا ان نتخيل الا ماسبق لنا ادراكه
بالمشاعر وان المشاعر لايصل ادراكها الى ما هو من كنه الجوهر في
الموجودات ·

ونسلم ايضاً ان العقل موضوعه ان يدرك بتصورات ثبوتية شيئاً ما
هو والحال قد قدمنا ان المادة الاولى ليست شيئا حاصلا بالفعل ولا
توصف بالامتداد او الكم ولا بالكيف فاذاً لايمكن ادراكها الا بطريق
السلب والتشكيك ·

والحال مايدرك بطريق السلب والتشبيه والتشكيك وان كانت
معرفته اقل كمالاً من المدركات القريبة الثبوتية والمطلقة فليس شانها ان

تطرح كلمة لافضيلة لها ولا نفع منها

وليس يسوغ ان تنزل ما ندركه من طريق السلب والمحاكاة
والتشكيك منزلة اوهام خيالية لاوجه لها ومستحيلة نعم هذه المدركات
قد تكون اقل كمالاً ولكنها حاصلة لنا من طريقة قياسية مقبولة وجزيلة
الجدوى · الا ترى اننا في البرهان القياسي مثلاً ننتقل من المدركات
القريبة الى مدركات بعيدة و بواسطة · اليست نتائج قياساتها اغلبها من
هذا القبيل · ثم اليست طريقة السلب والتشبيه من طرائق المنطق العلمية
التي يتوصل بها الى كثير من العلوم والمعارف

فينتج من ثم ان لاحجة للخصوم راهنة تسوّغ لهم انكار وجود المادة
الاولى والصورة لان امتناع تخيلهما وصعوبة تعريفهما لايوجبان انكارهما

ثم لو سلمنا على سبيل المجاراة ان لاحجة من الطرفين اليس يسوغ
التقدير انه لو كان في هذا المذهب المدرسي تناقض او شبهة تناقض لما كان
غرب ذلك عن توقد ذكاء ارسطو واغسطين وتوما الاكويني القائلين به
ولا غاب عنهم هذا الاعتراض

المطلب الرابع
في وحدانية النفس في الانسان

(٨٣) ان وحدانية الجوهر في الانسان تستلزم بالضرورة
وحدانية النفس بل ايضاً وحدانية الصورة الجوهرية فيه

ان افلاطون على ما يظهر كان يظن ان في الانسان انفساً ثلاثاً وان

فاذاً لاتنعدم النفس عند موت الجسد بل تبقى حية بعده · وهذه هي قضيتنا الثانية التي نتطرق الى اثباتها فنرى من ثم بلا عناء ولا مؤونة ان البراهين التي نقيمها على القضية الثانية تثبت الاولى ايضاً بوجه التضمين فتتبع ·

وصفات الله تقدست اسماؤه تقتضي بقاءها كما ستری في المتن

ثم باطل ان يقال انها تفنى بفناء محلها وفساده لان البدن ليس بمحل منطبعة هي فيه انطباع نفس البهيمة وانما هو آلة لها وفساد الالة لا يستوجب فساد مستعملها فان النفس لاتضعف قواها العقلية بضعف الجسد بل بالعكس فلأن لاتفسد بفساده بالاولى ·

«٢» واما الشرط الثاني المطلوب لبقائها (وهو ان تبقى منتعشة بالحياة الفردية المدركة) فلان القوى والافعال حكمها حكم الاعراض في ان حفظها هو حفظ محلها الذي تتم فيه ومصدرها الذي تصدر عنه · فلما كان للنفس افعال تتم بمشاركة الجسد الالي كالاحساس والتخيل والشهوة وافعال الشوة ثم افعال لاتفتقر فيها الى مشاركة الجسد لانها تتم بغير آلة كالتعقل والارادة كانت افعالها التي تتم بمشاركة الالة تفسد بفسادها ولكنها تبقى في النفس بالقوة ببقاءها في مصدرها واصلها · واما الافعال التي تتم لها بغير مشاركة الجسد فهذه لاتفسد بفساده اذ لاموجب لفسادها وانما هي تبقى في النفس بالقوة و بالفعل لان العقل والارادة قوتان روحانيتان

«٣» واما الشرط الثالث وهو بقاؤها في الوجود وحفظها لحياتها الفردية وادراكها على وجه الدوام فهو حاصل من الشرطين المتقدمين لان النفس ان ثبت انها بمقتضى طبعها تبقى موجودة حية فاعلة افعالها بعد فساد الجسد فلا بد انها تحفظ ذلك الوجود وتلك الحياة مادامت حاصلة على طبيعتها وحصولها على طبيعتها ثابت لها الى الابد مالم يقل ان العلة الاولى القادرة تعدمها الوجود وذلك يتضح لك بطلانه ما ستری في المتن وفي الحاشية عليه · اه عن فرج ببعض تصرف

القضية الثانية

النفس بعد فساد الجسم تبقى حية حقيقية وبواقع الامر

(٩٧) تثبت هذه القضية باربعة ادلة :

الدليل الاول من شهادة البشر واجماع الناس قاطبة على اعتقاد خلود النفس

الا ترى ان الناس جميعاً يطبقون على تكريم الاموات واجلال رفاتهم ويقيمون لهم الاحتفالات الدينية و يتوافقون على الاعتقاد ان وراء القبر محلاً للعقاب ومحلاً للجزاء الى غير ذلك مما يصدع بان الشعوب باجمعهم يعتقدون خلود النفس

والحال ان مثل هذا الاعتقاد الجازم المجمع عليه عموماً لايرى لشرحه وجه آخر غير تنزيل من لدن الله او اقتناع راسخ في طبيعتنا الانسانية ومتوشج الاصول في الضمير وهو لذلك عام الشمول وضروري ومقطوع بصدقه لايخالطه شك او خطأ (وقد مرّ بك في علم اليقين ان مثل هذه الشهادة التي تبنى على الطبيعة هي منزهة عن الخطاء)

«٢» البرهان الثاني مستمد من حكمة الله الخالق عز وجل واليك بيانه قد اثبتنا في القضية المتقدمة ان طبيعة الانسان هي من الفطرة بحيث تكون مستعدة للبقاء بعد انحلال الجسم الانساني كذلك خلقها الله

والحال لو انزلنا ان النفس بعد انحلال الجسم ليست بالواقع باقية في الوجود لما كان عناء باستعدادها الى البقاء بل كان استعدادها ذلك

الباب الثالث

في غاية الانسان ومصيره

كلام عنواني

في موضوع هذا الباب

(٩٤) ان هذا الباب معقود لحل مسئلتين الاولى أالنفس حياة خالدة ؟

« ٢ » اما دليل الزمان فيقولون فيه لايمكن لجنس الانساني في مدة ستة الاف سنة او ثمانيــة الاف سنة تنفصله عن ادم ان ينمو نموه هــذا العجيب و يتفرع الى شعوب عديدة مختلفة وشقائق انسانية متباينة هذا التباين فنجيب لم يجمع الائمة كلة عَلَى حصر تاريخ السنين في العدد المذكور لربما كان العدد اكثر مما ذكر

ثم هب ان العدد المذكور هو عدد السنين الحقيقي فادراج حسابات المواليد يدل عَلَى ان هذا العدد كفوء لهذا النمو وتكاثر الناس لايقتضي ازيد من هــذه السنين وكذلك يتبين من علم الحيوانات الحديث ان اختلاف الطوائف لايستدعي مدة اطول ·

« ٣ » اما دليل المكان فليس باقوى من الدليلين المتقدمين لان انتقال الناس من آسيا محل ولادتهم عَلَى ما يظهر الى امــيركا والجزائر القصية امر سهل شرحه فالدليل اذاً باطل لايوبه به

ثانياً يوجب العقل التصديق بتناسل الناس من قران واحد وذلك لدليلين دليل من التاريخ ودليل من اللغة · امادليل التاريخ فلأن الرواية المتواترة بين البشر منذ عهد بعيد وما يخبرنا به الشعوب الاولون تناقلاً عن آباء واجداد الى آخر مدى يصل اليه ذكر البشر هو ان اصل البشر جميعهم واحد كما يحدث اوسابيوس و بيروز واورفان وغيرهم كثيرون

والثانية ان كانت للنفس حياة الخلود فاي طبيعة هي طبيعة هذه الحياة الخالدة

وقد خصصنا للمسئلة الاولى الفصل الاول والثاني للمسئلة الثانية

واما المسئلة الاولى فيتوقف حلها عَلَى امور ثلاثة نتوفر عَلَى بيانهـا واثباتها عَلَى ولاء

« ١ » ان النفس مستعدة من طبعها للبقاء حية بعد فساد الجسم

« ٢ » انها تبقى حية في واقع الامر

« ٣ » ان بقاءها لا انتهاء له اعني انهـا تكون سرمدية ابدية اي لا انعدام لها الى الابد

واما المسئلة الثانية فحلها يتقاضى امرين

اولهما لو قدرنا ان الانسان باق في حالته الطبيعية المحضة فماذا كان يكون مصير نفسه

ثانيهما اذا اعتبرنا واقع حاله الحــاضرة فما هو مصير النفس الفائق الطبيعة

واننا نأتي عَلَى بيان ذلك بكلام موجز فنقول :

واما دليل اللغة فلان اصل اللغات الواحد يرجح ترجيحاً قوياً ان اصل البشر جميعهم واحد · الى هنا كلام فرج ·

ونقول ان هــذه القضية وان لم تكن من اليقينيات فلا اقل من ان تكون من المسلمات بارجحية الظن بل لما لم يكن لنقيضها مستند ولا دليل كانت هي وحدها مقبولة لها يد الاستحقاق و يلزم القول بها الى ان يثبت الخلاف وهيهات ان يثبت فضلاً عن ان العلم كلما تقدم زادها قرباً من اليقين بابطال كل رأي مخالف · اه

الفصل الاول

في وجود حياة للنفس غير فانية اي في لاميتونة النفس [1]

وهو يتضمن ثلاث قضايا

القضية الاولى

نفس الانسان هي من طبعها غير قابلة للفناء

(٩٥) معنى القضية لاشك ان النفس موجـود حادث كباقي الخلائق ليس الوجود ذاتياً لها بل وجودها طارىء عَلَى عدمها فكان من

(١) م : اللاميتونة اوعدم الموت ونفيه تعبر عنها بالخلود او بدوام البقاء وقـد يعبر عنها بالبقاء او بلفظ الابدية او السرمدية . والسرمدي مالابداية له ولانهاية كالقديم الواجب الوجود والابدي مالانهاية له ولا فناء وان كان له بداية كالنفوس والارواح الخ . ونريد بالخلود دوام البقاء مع قطع النظر عن طرف « من » اي مع قطع النظر عن اعتبار البداية . والخلود بالمعنى المذكور عَلَى ثلاثة انواع

«١» خلود مطلق وهو انتفاء امكان الموت بان يكون الخالد تقتضي ذاته وماهيته انتفاء امكان الموت عنه لاقتضائها وجود الوجوب اذ بين الامكان والوجوب تنافر . والخـلود بالمعنى المطلق خاص بالله وحده تقدست اسماؤه .

«٢» خلود طبيعي وهو مزية خلقية جبلية لازمة لطبيعة الخالد من اجلها يقال فيه انه يمكنه ان لايموت ويختلف عن الاول من وجه ان الخالد بالوجوب يقال فيه انه لايمكنه ان يموت والخالد بالطبع يقال فيه انه يمكنه ان لايموت والفرق بيّن للبيب وهذا الخلود بالطبع خاص بالنفوس والارواح

«٣» خلود فائق الطبع وهو منة مجانية يؤتيها الله كما يؤتي الاجساد بعد النشر ان تبقى مع ان طبعها غير مستعد له ولا يقتضيه . اه .

الممكن ان لاتوجد و يمكن تصور عدم وجودها وكنا لايستحيل ان يطرا عدمها عَلَى وجودها هذا باطلاق الكلام .

ولكن لها في طبيعتها ان توجد دائماً اي ان تبقى خالدة وقولنا انها لها في طبيعتها ان تبقى خالدة لانريد به فقط المعنى السلبي وهو انها لها من طبعها ان لاتميل الى الانعدام والفناء اذ ليس من موجود يميل الى انعدام نفسه لان الانعدام لايمال اليه

وانما نريد بقولنا ذلك معنيين اولهما ان النفس لاتقبل التحول الى جوهر آخر كالاجسام

وثانيهما ان انفصالها عن الجسم لايجلب عليها الفساد

ان كانت الاجسام تدثر وتفنى فذلك لان لها في ذاتها سبب باطن يستدعيه لانه يجعلها قابلة للانحلال فتنحل انحلالاً جوهرياً لتولد مركباً جوهرياً جديداً فان المركب الجسمي اذا انحل فصورته تعدم بالضرورة اذ لاقيام ممكناً لها الا في المادة . يقال بالشيوع بين المدرسيين ان المركب هو المحل القريب للدثور (المركب ينحل بنفسه) واما صورتـه فتنحل بالعرض اعني ان انحلالها يكون من قبيل الانحلال الفرعي و بالتبع

واما نفس الانسان فبخلاف ذلك لانها براء عن الدثور من طبعهـا وطبيعتها تدرأ عنها الفساد بكلا وجهيه المذكورين فلا تنحل انحـلالاً جوهرياً ولا تستحيل استحالة جوهرية اعني لايطرأ عليها الفساد لابالذات ولا بطريق العرض كصور الاجسام . والبقاء ثابت لها بالنفس و بالعرض والحال ان الموجود الحيّ اذا كان لايقبل الاستحالة او الانحـلال

والحال كلا التقديرين ينافي طبيعة النفس اللامادية اعني طبيعتها البسيطة والروحانية

فاذاً ليست النفس توجد بفعل الولادة من الوالدين فيبقى ان توجد بفعل الابداع والخلق من الله عز وجل .

اثبت الصغرى بجزئيها : اما التقدير الاول فباطل لانه لو امكن للزرع الجسمي اي لنطفة الوالدين ان يصور نفس الطفل للزم عن ذلك محالان اولهما كون المعلول اشرف واكمل من علته اذ يكون فاعل جسماني قد اوجد معلولاً روحانياً

وثانيهما كون النفس مركبة من جزئين مقومين جزء مادي حاصل عن النطفة البشرية ومشترك بين الجوهرين اللذين تتم بينهما الاستحالة وجزء آخر صوري داخل على المحل المادي ومعطٍ للنفس المولودة طبيعتها الخاصة واعني بهذا الجزء الخاص بطرف الى من الاستحالة (اي الجوهر المستحال اليه) والمعطي لهذا الجوهر فصله ونوعه

والحال نفس الطفل ينتفي عنها التركب من اجزاء مقومة لانها بسيطة وروحانية

اما التقدير الثاني (اي تقدير انتقال شيء من نفس الوالدين الى نفس ولدهما) فهو بيّن الاستحالة لانه لايتصور امكان فعل تلد به نفس نفساً اخرى وكيفما يكن فان الكلام عَلَى الولادة لاعَلَى الخلق فعليه فلا يكون بدمن ان جزءاً من نفس الوالدين ينتقل الى الطفل فيكون له نفساً

والحال ان نفس الوالدين غير منقسمة لانها بسيطة فاذاً بطل التقديران وصدقت قضيتنا

البرهان الثاني مستفاد من روحانية النفس

وجود نفس روحانية اوقائمة بذاتها لايمكن ان يحصل لها الا بطريق الخلق ودليله ان بين يصير شيء (Fieri - Devenir) وبين وجوده مماثلة ونسبة طبيعية

والحال ان وجود النفس روحاني اي خلاء عن كل تعلق بمادة وبمحل مادي .

فاذاً صيرورة النفس معنى ينفي العلاقة بمادة

والحال ان يصير شيء بلا اقتضاء فعل محل مادي سابق وجوده هو مايطلق عليه اسم الابداع وكلا الامرين يتواطآن

فاذاً وجود النفس لايحصل الا بطريق الابداع [1]

---

(١) م : «١» يقال في شيء انه يصير اذا اخذ طريقه الى الوجود فلا بد ان تكون حالة صيرورته مناسبة ومماثلة لحالة وجوده لان صيرورة الشيء هي نفس الشيء من جهة ماهو يصدر عن علله قصداً الى الوجود والحال وجود النفس ثابت بمعنى القيام بالذات او الوجود في الذات لافي موضوع كالعرض ولا وجودها متعلق بمادة كما هي الصورة المادية . فاذاً لاتكون صيرورتها ضرباً من الصيرورة في موضوع كالعرض ولا ضرباً من الصيرورة المتوقفة عَلَى مادة كالصورة المادية بل صيرورتها صيرورة بالذات من لا شيء اعني ان صيرورتها اذا وجدت فلا توجد الا بطريق الابداع من العدم .

٢ من المحالات القول بان النفس شعلة من نور الله او جوهر منقطع من جوهره او ماشا كل ذلك من الاقوال الكفرية لان جوهر الله بسيط لايتجزأ الا ان تكون

«١» ذهب بعضهم ان النفس توجد بطريق اي باستحالة شيء سابق استحالة جوهرية وعند هؤلاء ان الانسان برمته اي بنفسه وجسده يولد من والديه ثم اختلفوا في الكيف فقالت طائفة يولد من والديه بفعلهما الطبيعي باستحالة النطفة المادية وقال الآخرون بل يتم ذلك بفعل قريب من نفس الوالدين علَى نحو مايشتعل مصباح من مصباح آخر وان سألتهم كيف يتفق لنفس لامادية ان تلد نفساً اخرى لامادية قضيت عليهم بكلمة الاصمات واقروا ان في ذلك سراً لا يدركونه فلا يقوون علَى شرحه ·

ويطلقون علَى مذهب الطائفة الاولى اسم مذهب التناسل وعلَى الثاني اسم مذهب التوالد

«٢» اما المذهب الثاني فهو المذهب المعروف بمذهب الابداع ويقول اصحابه ان النفس بما انها ليست بمادية فوجودها لايحصل لها الا بطريق الابداع او الايجاد اعني باخراجها من العدم الى الوجود ويجعلون الله الموجد القريب لها

وهذا المطلب يشمل مسئلتين الاولى في اصل النفس الاولى والثانية في اصل ومصدر النفوس التي تأتي في كل يوم الى الوجود ومرجع المسئلتين الى شيء واحد وتحل كلتا المسئلتين بجواب واحد بناء على مبدأ واحد ومعلومة واحدة هي روحانية النفس

وعليه فيكون لنا مندوحة عن العود الى تخطئة مايزعمه الماديون في اصل الموجودات الحية توصلا الى اثبات ان النفس الاولى لم تتناسل عن

الاجناس السفلى من العالم الآلي · ونقصر كلامنا عن البحث عن العلة القريبة لايجاد النفوس التي توجد الآن واذا حصرنا هذا البحث ضمن الحدود المذكورة كانت المسئلة التي نحن بصددها مآلها هذا وهو : النفس الانسانية هل يوجدها الوالدان او يخلقها الله وعلَى تقدير صحة الثاني يبقى علينا ان نفحص عن خلقها في اي وقت يكون فنقول و بالله التوفيق

المطلب الاول

في اقامة البراهين علَى مذهب الابداعية

البحث الاول

قضية الابداعية

ان نفس الانسان لايلدها والداه بل يخلقها الله

(٨٩) البرهان الاول (قياس الخلق) وهو مستمد من استحالة مذهب التناسل بنوعيه (اي بطريق التناسل و بطريق التوالد) فنقول :

لو صح ان الوالدين يلدان نفس طفلهما للزم بالضرورة ان ينتقل الى نفس الطفل شيء منهما اما من نفسهما واما من جسدهما والا كان فعلهما فعل ابداع من العدم اي فعل خلق لافعل ولادة كما يتضح من حد الولادة التي هي تحويل محل سابق الوجود الى طبيعة جديدة

وقد يمكن وهو الارجح عندنا ان النفس تخلق في اثناء ترقي الحياة الجنينية فيكون على هذا التقدير ان ترقي الجنين الطبيعي يستدعي تعاقب الصور المناسبة الموافقة لحاله وذلك ان الجسم يتكامل تدريجاً ويهيكل شيئاً فشيئاً (اي يترقى في الحالة الآلية) ويدرج في مراقي الحياة بحسب تكامل آلاته فاول ما ينتعش فيه الحياة معلول مبدأ آلي اشبه بنفس النبات ثم تظهر فيه قوة الاحساس تمده بها صورة حيوانية تخلف الصورة

يقال باستحالة النفس بطريق الترقي وايضاً لم لاتبقى النفس الحيوانية بعد مفارقة النفس الناطقة وان قيل لم يبق نفس حيوانية بعد دخول النفس الناطقة التي تغني غناءها فنجيب وما الموجب انها لاتغني النفس الناطقة غناء النفس الحيوانية في حال نشوء الجنين وكذلك تكون في غناء عن تمحل تعاقب النفس في الجنين تعاقباً لايكاد يدرك اذا دقق النظر في معنى التعاقب فان وضع دخول النفس الحيوانية بعد مفارقة النفس النشوية كانت في الجنين فترة موت بين انتهاء المفارقة وابتداء الدخول وان قيل تدخل النفس الحيوانية قبل ان تفارق النفس النشوية لزم ان يكون في الجنين صورتان ولربما صح ان يقال فيه انه شخصان ·

وايضاً كيف يصح ان يقال بان اسقاط الجنين يكون فعل قتل وظلم تحرمه كل الشرائع ان كانت النفس الناطقة لاتصور الجنين وان قيل يعتبر هذا الفعل قتلاً لان الجنين معد اعداداً قريباً لقبول النفس الناطقة فنجيب فاذاً اراقة المني لاتكون فقط من قبيل الفحش بل اذا لم تكن من قبيل القتل فلا اقل من ان تقرب منه وهذا لم يقل به احد على ما نعلم

هذا · ثم ان هذه المسئلة لم تزل محط البحث تخوض في تحققها غواصات القرائح وتتسابق الى الكشف عنها جياد الاذهان فالطالع بالخيار ان يصطفي له من الآراء الاخيرة مابان له اقرب الى صوابه وآثر في اقناعه ولا حرج عليه الى ان تأتي الكنيسة التي هي فيصل الحق وتجزم بما يجب التسليم به او الى ان يترقى العلم الى حد ان تنقشع له غيوم هذه الظلمات ويحصحص الحق · والله اعلم ·

الاولى وهكذا هلم جراً الى يكتسب الجنين من الاستعدادات المطلوبة التي تعده اعداداً قريباً الى التنفس بالنفس الانسانية · وكذا فعل المولّد يلازم الجنين فاعلاً فيه في كل هذه الادوار الى ان تستتم له الاستعدادات الاخيرة المستدعية لحلول النفس الناطقة فيه فيقف حينئذ الفعل المولد عند هذا الحد لان سير الطبيعة يقتضي فعلاً اعظم واشرف هو فعل الله الذي يتفرد بقدرة الابداع فيخلق سبحانه النفس الناطقة ويفيضها في الجسم على انها صورة الجوهرية

وهذه اراء من اراء الفلسفة النظرية قال بها المدرسيون المتقدمون ولكن علم الاجنة Embryogénie قد جاء مثبتاً لها ومرجحاً لجانبها على وجه عجيب واليك بيان ذلك

من المقرر اليوم في علم الاجنة ان تكوّن موجود جديد انما يحصل عن امتزاج واختلاط المني الدافق من الذكر والانثى

وليس ذلك المني الدافق من الاثنين سوى خلايا او حويصلات بسيطة · والتكون بالوجه المذكور غالب في اكثر الحيوانات ولكنه مطرد الحدوث في الانسان [1]

---

(١) م : ومن جملة براهينهم على هذا المذهب البراهين الآتية :

« ١ » ان النفس اذا اتحدت بالجسد اتحاد الصورة الجوهرية فانما ينبغي لها ان تتحد بالجسد الذي يقال فيه انها فعله لان الصورة هي فعل المادة · والحال ان النفس هي فعل الجسد الآلي

فاذاً تتحد بالجسم متى استتم بناء آليته ولا يستتمه الا بعد حين كما يتضح من علم الاجنة ·

والفساد فيقال فيه انه لافاسد ولا مائت اي باق وخالد وابدي

فتكون النفس الانسانية اذاً غير فاسدة ولا فانية بل خالدة باقتضاء طبعها . وهذا معنى القضية (عن المطول)

(٩٦) اثبات القضية ببرهان مستمد من بساطة النفس وروحانيتها .

لايتعقل طروء الفساد عَلَى النفس الا من طريقين اولهما ان تكون هي في ذاتها قابلة للفساد وثانيهما ان تكون متعلقة بمحل آخر غيرها تعلقاً ذاتياً بحيث يستدعي فساد المحل فسادها كأن تكون منطبعة في محل كما هي حال النفوس البهيمية والقوى الجسمية

والحال لايمكن التسليم بطروء الفساد عليها من وجه من الوجهين فاذاً اما من الوجه الاول فلأن النفس لاتتركب من اجزاء تنحل اليها

واما من الوجه الثاني فلأن النفس روحانية اعني ان لها قياماً بالذات مستقلاً غير متعلق بشيء آخر ولذلك كان لها في ذاتها كل مايقتضيه امكان بقائها في الخارج عن الجسم .

فاذاً ان انحل المركب الانساني او دثر فليس من سبب موجب لسريان ذلك الانحلال الى قيام النفس بذاتها فليس يدخل عليها الفساد بطريق العرض

فينتج ان النفس لاتقبل طبيعتها الفساد الموصوف بانه فساد بالذات ولا الفساد المعروف بالفساد بالتبع وبطريق العرض (١)

(١) م : قد علمت ان معنى القضية الاولى ان النفس تقتضي طبيعتها عدم

ومن ثم لو وضعنا ان النفس تموت عند موت الانسان فلا يكون ذلك الا لان الله اعدمها او بعبارة اخرى توقف عن فعل حفظها وصد عن امساكها في الوجود .

الموت اي الخلود المعروف بالخلود الطبيعي ويطلقون عليه الخلود الباطني وانه لايتصور انها يطرأ عليها الفساد بعلة من الخارج فهي اذاً خالدة بالخلود الذي يصفونه بالخلود من الخارج اعني انها في واقع الحال لاتفسد بل تبقى

«١» اما خلودها بالخلود الباطن فيشترط ويكفي له عَلَى مايظهر اجتماع ثلاث شرائط بقاء جوهر النفس في الوجود بعد انفصالها من الجسم وانتعاش جوهرها بالحياة المشخصة المدركة وجودها لان بقاء الجوهر في الوجود عَلَى نحو بقاء مادة لاتقبل الفساد لايصدق عليه كل معنى الخلود ثم خلود هذه الحياة المشخصة المدركة لوجودها وهذه هي القضايا الثلاث التي يأتي الماتن عَلَى اثباتها ولكننا نعيدها لك بصورة اخرى نقلاً عن فرج تتمية للفائدة فنقول في جملتها

ان الشروط الثلاثة المذكورة مستجمعة في النفس . اما الاول اي كون جوهر النفس يبقى في الوجود بعد فساد الجسد فلانه لاموجب لفنائه لان الجوهر انما يدثر دثوراً بالذات او دثوراً بالعرض كما قال الماتن . فالدثور بالذات بان ينفصل عن مبدئه الصوري والمقوم له كذلك يفنى الجسد بانفصاله عن النفس التي هي مبدؤه الصوري المقوم له والدثور بالعرض بان يسلب منه المحل الذي ينحصر وجوده فيه ولا يمكن له ان يفعل فعل حياة بدونه كما هي حالة نفس البهيمة . والحال لايصدق عَلَى النفس الدثور بالذات لانها بسيطة لايمكن ان تنحل الى اجزاء اذ ليس لها مبدأ صوري ولا جزء مقوم لها ولا تدثر دثوراً بالعرض لانها روحانية لها قيامها بالذات فليست تفتقر الى مشاركة الآلة البدنية في افعال قواها العقلية . ويتقرر لك ذلك اذا علمت ان الصورة انما تفسد اما بفعل ضد يطرأ عليها واما بفوات علتها واما بدثور محلها والحال ان النفس الناطقة وان كانت تقبل كل الاضداد فليس لها ضد لان الجوهر لاضد له لان الاضداد تقال عَلَى محل تتعاقب عليه وهي في محل والجوهر ليس في محل . وباطل ان يقال ان النفس تفنى بفوات علتها اذ لاعلة لها غير العلة الالهية الازلية

الفصل الثاني
في طبيعة الخلود
او
في ان النفس اي مصير يكون مصيرها في الحياة الاخرى

المطلب الاول

في ان غاية الطبيعة الانسانية ماتكون اذا قطعنا النظر عن ترقيتها الى العالم الفائق الطبيعة

(٩٩) ان الفلسفة الادبية (او علم الاخلاق) تثبت لنا ان غاية الانسان اذا اعتبرناها من جهة الموضوع فهي الله سبحانه وتعالى واذا اعتبرناها من جهة النفس فهي معرفة الله عز وجل

وانما نقصر بحثنا هاهنا علَى تتبع احوال الطبيعة الانسانية لتأدى بذلك الى معرفة اي مصير يكون مصيرها على تقدير ان مصيرها هذا هو مصيرها الطبيعي (اي مع قطع النظر عن مصيرها الفائق الطبيعة) ينبغي لك في اول الامر ان تذكر ان قوى النفس جميعها تصدر عن طبيعة واحدة وحيدة

فان كان لكل قوة من قوى الانسان اذا اعتبرت علَى حدة موضوع خاص بها يجري عندها مجرى الغاية فيكون للانسان من الغايات الاضافية قدر ماله من القوى المختلفة هذا اذا نظرنا الى قواه واحدة واحدة علَى

انفراد واما اذا نظرنا الى كمال وجود الانسان وتمام طبيعته بجملتها فلا يكون له الا غاية واحدة لا اكثر وموضوع كل فرد من افراد قواه وان كان غاية اضافية لتلك القوة فليس الا واسطة بالقياس الى الطبيعة والاقنوم الانساني وانه لا يكون واسطة الا بقدر مناسبته لغاية الطبيعة اي بقدر مايكون مهيأ للتأدية الى غاية الطبيعة والاقنوم

فيحصل من ثم ان القوى الآلية والحساسة انما تشارك في التأدية الى المصير الغائي بقدر ماتساعد الذهن والارادة الناطقة في استعمال افعالها العقلية علَى ان تلك القوى مرتبة لهاتين ومعدة لهذا الغرض ومسخرة له

وعليه فمطلب المصير الطبيعي في الحياة الآتية يكون منحصراً في ضمن هذه المسئلة وهي :

اذا انزلنا ان معاد الانسان معاد طبيعي فما عساها تكون حينئذ فاعلية النفس السامية الشريفة اي تصورها وشيئتها الناطقة

والجواب ان النفس تكون حينئذ مستعملة لقوتها المتصورة المدركة استعمالاً بالغاً اقصى مراتبه من الكمال بأن تكون (اي النفس) حاصلة علَى اكمل معرفة لموضوع عقلها الصوري اي محيطة علماً بجميع الاشياء المادية بعللها القاصية الاخيرة و بالخصوص بعلتها السامية مع العلم السلبي والتشكيكي بالموجودات الروحانية والكائن الالهي

ونقول باوجز عبارة لو فرضنا ان معاد الانسان معاد طبيعي محضاً لكان حظه من الغبطة ان يعرف معرفة تأليفية النظام العام مع علته الفائقة اعني ان يكون واعياً للحكمة او الفلسفة

ثم ان هذه المعرفة الشريفة تولد من طبعها في الارادة فاعلية قوية كاملة وهذا الفعل الارادي الكامل هو محبة الله من جهة ماهو مبدأ العالمين الطبيعي والادبي وغايتهما القصوى ومن ثم اذا قدرنا التقدير المتقدم من المعاد الطبيعي للانسان فتكون سعادة الطبيعة البشرية قائمة بتوفر حظها وكمال نصيبها من الفعلين الكاملين المتقدمين اعني بهما كمال المعرفة وكمال الحب

الاّ ان السعادة الاخيرة يشترط للحصول عليها شرط لابد منه وهو ان السعادة جزاء يجب ان تكتسب بالاستحقاق

المطلب الثاني

في شروط الحصول عَلَى السعادة (مم: عن المطول)

(١٠٠) ان الفوز بالسعادة او خسرانها واستعمال الاختيار كما ينبغي من الحسن او التصرف فيه كما لاينبغي ولا يجب معنيان متلازمان بينهما علاقة ضرورية

الحصول عَلَى السعادة القصوى معلق عَلَى شرط استحقاقها فالفوز بها جزاء من يتوفرون باختيارهم عَلَى احترام النظام الادبي وخسرانها عقوبة اولئك الذين يخالفون ذلك النظام

وهذه صورة المسئلة فتفهمها : غاية الطبيعة الانسانية الادبية هي الله سبحانه ٠

فالنظام الادبي يكون اذاً قائماً بان يحب الانسان الله فوق كل الخيرات

المتناهية وان يجعل جميع افعاله مرتبة خاضعة لهذه المحبة السامية الشريفة بحيث ان الذي يبخس الله حقه في هذه المحبة ويؤثر عليه الخيرات المتناهية مفضلاً اياها عليه فهذا قد خالف النظام الطبيعي و يطلق اللاهوتيون عَلَى هذه المخالفة اسم الخطيئة والاثم

لقد شاء الله ان يجعل الانسان ولي امره ومصيره فاطلق له اختياره ليتحرى به مايشاء من امرين اما غايته الحقيقية واما الخيرات المخلوقة ٠ فالانسان اذاً حرّ ومسؤول مطالب فيتعين عليه ان يكتسب السعادة التي خلقه الله من اجلها مستحقاً اياها بقيامه بما يترتب عليه من الواجب

ولما كان الانسان موجوداً متناهياً كان انه عرضة للنقص وهدف للخلل فيمكنه اذا شاء ان يتحرى مايراه في هذه الحياة من ظواهر الخير ويؤثره على ماهو الخير الحقيقي في الحياة الاخرى وهذا التحري لما يشاء من الخيور المظنونة او الحقيقية يقوم به امتحان اختياره

والله قد اعطاه فسحة وفترة لهذا التحري والانتقاء نسميها هدنة الامتحان ٠

اما ما هي مدة هذه الهدنة الامتحانية فعندنا نحن المسيحيين انها لا تجاوز حدود هذه الحياة الحاضرة ٠ ولكن هل لنا في مبادىء العقل الطبيعي وحده ما نستدل به دلالة قاطعة عَلَى امتناع امتداد هذه الهدنة الامتحانية الى ما وراء هذه الحياة بحيث يستحيل ان تشمل غيرها من ضروب وجود مستقبلة فلا نرى ان ثبوت امتناع ذلك من الامور السهلة الميسورة

ولكنه من البيّن المقرر ان هذه الهدنة لاتمضي الى ما لانهاية بل لابد

وان يكون لها آجلاً او عاجلاً حد تنقضي عنده . لانه لو لم يكن لادوار
وجود النفس المتعاقبة غاية تنتهي عندها ومصير تصير اليه لاضحى شوقها
الفطري الى السعادة شيئاً فارغاً معطلاً ولكان ما يعلق على الشريعة
الادبية من الوعد والوعيد خدعة ووهماً باطلاً . فاذاً من الضرورة ان
يكون لمدة امتحان الاختيار اجل مسمى تنتهي عنده . هذا وهب ان
هذا الاجل الذي تنتهي عنده المدة الامتحانية قد انقضى فنقول حينئذ

قضية

(١٠١) ان الفوز بالسعادة واستعمال الاختيار كما ينبغي امران
متلازمان بالضرورة وكذلك يتلازم ضرورة خسران السعادة واستعمال
الحرية على غير وجه القويم اي التصرف في الاختيار على غير ماينبغي

اثبات القضية : الحرية هي خلاصة ما آتى الله خليقته من اشرف
المزايا ولباب ما منّ به عليه من الآلاء والايادي

والحال لو ان كلاً من فوز الطبيعة بغايتها الاخيرة وحرمانها منها
لايتوقف على حسن استعمال النفس لحريتها وسوء تصرفها فيها لما صح
ان يوصف الاختيار بانه واسطة مرتبة ومعدة لغاية الخليقة الشريفة ولصدق
لذلك القول بان اشرف مافي العالم المخلوق من الكمالات خرج عن ان
يكون معداً ومؤدياً الى غاية الخليقة القصوى .

والحال ان محال هذا القول وبطلانه يتبين لك من اعتبار غاية
الانسان القصوى بالقياس الى ماهي من جهة الله وبالقياس الى ماهي من
جهة الانسان

اما بالقياس الى ماهي الغاية القصوى من جهة الله فقل لي ماعسى ان
يكون تمجيد الانسان لله مع انعدام الحرية منه ؟ ما عسى ان تكون في عين الله
قيمة افعال العبادة وشعائر التكريم والدين ؟ وما هي فضيلتها اذا كانت
تصدر عن الانسان صدورها عن آلة متأثرة منفعلة عن ارادة متغلبة
قاهرة . واما بالنظر الى ماهي الغاية من جهة الانسان فاناشدك ان تجيبني عن
هذه السعادة هل يكون حظ الانسان منها كاملاً اذا كان لايعرف موقناً
في ضميره انه تحرى اكتسابها باختياره وانها حق له استوجبه من وجهٍ
ما بمزاولة محاولاته ومعاناة جده وكده ؟ .

فاذاً لابد ان يكون السبب المعين للفوز بالسعادة او لخسرانها انما هو
استعمال الحرية الادبية استعمالاً قويماً حسناً او التصرف فيها على خلاف
ماينبغي من حسن الاستعمال

فينتج من ثم ان البارّ عند انقضاء اجل امتحانه اذا وجد حافظاً للنظام
الادبي راعياً لحرمته وحقوقه محباً لله فوق سائر الخيرات المخلوقة فطوبى له
لانه قد ملك غبطة السعادة . وبخلافه الاثيم فانه عند انصرام مدة امتحانه
اذا أُلفي مفسداً للنظام الادبي عائثاً فيه مجاهراً راضياً بعداوة الله فويل ثم
ويل له لانه مقصىً عن السعادة وهو اذا اطبق به هذا الشر العظيم فيلبث
على حالة بوسه ويلزمه الهلاك بلا رجاء خلاص ولا توقع نجاة لانقضاء
مدة الامتحان بلا معاد لها . اجارنا الله من ذلك . قال بن سيراخ عدد ٣
من ف ١١ الشجرة حيثما تسقط تثبت (الآية)(١)

(١) م : النتيجة الحاصلة من القضية ان الانسان في آخر دقيقة محنته اذا وجد

الا ترى انه اذا قامت خصومة بين فساد الحرية وحرمة الواجب او بين خليقة متمردة عاصية وخالقها الذي يبسط لها اليوم رحمته ويمهلها بحنوه

مقيماً في الشر مصراً عليه فانه يعاقب بحرمان غايته الاخيرة وهذا الحرمان في لغتنا نحن المسيحيين نسميه حالة الهلاك وهذه الحالة تنفي غبطة السعادة وان قيل كيف ولِمَ يكون انتفاء السعادة شقاء ووبلاً في غاية العظم فنجيب ان الهالك يتنازعه ميلان شديدان تنازعاً ملازماً له يتجدد فيه دائماً ولا ينفك عنه ابد الابد هي طبيعته تنزع به بكل شدة ميلها نحو الله الذي هو الغاية الوحيدة الحقيقية لكل موجود انساني ثم هي ارادته تباعد الله وتطرحه بما اشتد فيها من الغل والضغن

تجفل الطبيعة عن الخيرات المخلوقات التي لا تروي لها غليلاً وتتشوق الارادة تشوقاً مفرطاً احمق فلا الطبيعة تدرك مرغوبها من الله الذي خسرته بلا رجاء الحصول عليه ولا الارادة تبلغ منيتها من الخيرات المخلوقة التي فارقتها بلا عود · وعليه فيكون في النفس حركتان الى ما لا يرجى نيله ضوى جوع ليس لاشباعه الا العدم وكبد حرى من العطش ليس لاروائها وانقاعها الا ما هو اخدع من السراب · وان هذا التنازع بين الطبيعة والارادة لهو اشد اصطداماً لان النفس قد تبينت باكثر جلاء جودة الله وبطلان المخلوقات وتكون حسرات اليأس آلم نكاية لان الاوهام قد انمحت ولان الهالك يرى جلياً انه كان يمكنه ان يكون سعيداً لو اراده

فهذه هي عقوبة الهالك التي يطلق عليها علم اللاهوت اسم جهنم اي مقر عذاب لا رجاء في النجاة منه · ولقائل يقول كيف تستمر الارادة في الهالك مصرة على الشر ألعلها تفقد الحرية فلا تعود صالحة للندم والاستصلاح ؟ نجيب لا لا تفقد الارادة اختيارها لان الله لا يهدم ما بناه في طبيعة الموجودات ولا يسترد ما اعطاه الانسان من الحرية حتى في حالة عقوبته الاخيرة وعليه فاذا اعتبرنا الارادة من جهة ما هي في ذاتها وباعتبار طبيعتها مع قطع النظر عما صارت اليه بذنبها فيمكنها ان تجافي الخيرات الباطلة التي صباها غرامها فذهبت بعقلها فترغب عنها الى الله اعني يمكنها ان تنيب الى الله بالتوبة الا ان هذه الانابة بالتوبة لا يمكنها ان تكون الا توبة شرطية لان الهالك يرى من نفسه اضطراراً الى الاقرار بان رعاية حرمة

فلن تكون الغلبة للتمرد ولن تذهب المعصية هملاً بلا عقاب · كلا لا يتعقل ان يؤوب الخير في خاتمة امره خاسئاً مقهوراً · واذا قابلنا بين حرية الانسان

النظام تقتضي من الله ان لا يمنحه هدنة امتحان جديدة وعليه فيرى انه لم يعد تلازم ممكن بين انابة ارادته والحصول على السعادة ويرى ان هلاكه صار امراً مقضياً محتوماً لا يرد وذلك توفية لحق النظام الادبي وان هلاكه قد تعلقت به ارادة الله تعلقاً ضرورياً ومن ثم اذا كره خطيئته فلا يكون مقته لها من حيث هي اثم بل من حيث هي علة لحلول العقوبة العادلة به ويناجيه ضميره بانه لا توجد ولن توجد مناسبة بين حاله من عدم الاستحقاق وبين الخير الشريف السامي الذي كان قد خلق من اجله والذي تدفعه اليه طبيعته دفعاً لا يرد فيهيج فيه لذلك نوازي الغضب واليأس فيلازم جانب الكفر ويتجافى جهة الندم ويكابر مصراً على الشر وهو وان اقر مرغماً بعدل الله فانه يلعن الديان الذي قضى عليه بعدل ويلعن نفسه وهكذا ينادي بلسان حاله بان لله الظفر والنصر آخراً · اه

وان القديس توما قد دقق النظر في مسئلة اصرار الهالكين على الشر وبين سبب ذلك على مقتضى طريقة علم النفس قال : ان اصرار الشياطين الذين هم ارواح روحانية محضة حقيقة سهل فهمها وذلك لان الارواح المحضة ليس لها شهوات حسية فلا يكون اصرارهم على الشر متأتياً الا عن سببين اعني بهما ميل ارادتهم القبيح ثم خطأ عقلهم في اختيار الخير الجزئي ولما لم تكن القوى الشهوية متعددة في الملائكة كما هي في البشر كان ان الملاك اذا مال الى شيء مال اليه بكل قوة نزاعه (اي استغرق فيه كل ميله بحيث لا يبقى فيه شيء من الميل يحمله الى اشتهاء ما هو ضد ذلك

ثم لم يكن في الملائكة انتقال فكري وبرهان وانما كل تصديقاتهم من التصديقات القريبة ولهذا كانت كل تصديقات الارواح المحضة في حكم تصديقاتنا القريبة الاولية من الثبات وعدم الرجوع فيها كما هي حال التصديق الذي نحكم به ان الكل اكبر من الجزء وقد استنتج القديس توما من ذلك قال فاذاً لا يقوى الملاك على تغيير

وعزة الله وجبروته فليس بالامر العجيب ان يستتب النصر لله بل من العجب الذي لاينقضي ان يمكن الله ان يؤجل ميقات نصره الا انه عز شأنه يتأنى لا عن ضعف بل عن رحمة ومحبة · اه

المطلب الثالث
في مدة دوام امتحان الاختيار المعلق

(١٠٢) قد ابنا لك ان مدة هدنة الامتحان ليست تمتد الى ما لانهاية بل لابد من ان يكون لها حد نهاية آجل او عاجل والا غدا النزاع الجبلي الى السعادة اسماً بلا معنى بل اصبح مجلبة لعذاب مستمر وكان الجزاء المعلق على الشريعة هزءا وخدعة

ولكن الاجل المضروب لهذه الهدنة هل يطابق بالضرورة اجل هذه الحياة الحاضرة فينتهي معه فهذا امر يصعب اثباته بمجرد دليل العقل كما قدمنا

فلا اشكال والحالة كذلك في ان بعض الفلاسفة عنّ لهم ان يجعلوا للنفس ادواراً متعاقبة من الوجود تقطعها النفس في مدة طويلة اوقصيرة جارية دأباً في طريق التكامل · وقد سموا هذه الادوار من الوجود باسم

تصديقه ولا على تغيير ارادته · ثم قال وحال النفس التي بلغت مدى مصيرها شديدة القرب من حال الروح المحض · وعليه فاصرار الهالكين على الشر يتفهم بطريق الشبه باصرار الارواح الهالكين · انتهى عن القديس توما بتصرف

التناسخ والتقميص[1]

وان التناسخ والتقميص والانتقال المتتابع الفاظ مشتركة قد يدل بها على معان مختلفة لانها:

«١» اما ان يراد بها ادوار وجود متعاقبة تقطعها النفس مع وجود هذين الشرطين اولهما ان تبقى النفس في كل تلك الادوار حافظة لذكر اقنوميتها وانانيتها وثانيهما ان يكون لادوار هذه التناسخات والتقميصات حد تنتهي عنده لاتتجاوزه

«٢» اما ان يراد بهذه الالفاظ ادوار وجود تتعاقب على النفس بلا نهاية ولكن النفس تحفظ على تعاقبها ذكر انانيتها

«٣» اما ان يراد بها ان النفس تخوض تلك الادوار خوضاً بلا نهاية وهي لاتدرك ولا تذكر وحدة انانيتها

فنقول اما التقديرين الثاني والثالث فينافيان ما اثبتناه في القضايا المتقدمة · اما الثاني فلأنه لو وضعنا هذه التناسخات تدوم بلا نهاية لصح القول ان النزوع الى السعادة يضحي فارغاً باطلاً وكذا جزاء الشريعة الادبية يغدو معطلاً وسخرية وهذا خلف من القول · واما الثالث فلأن

(١) م: التناسخ مصدر من تناسخوا الشيء تبادلوه وتتابعوه وعند الحكماء انتقال النفس الناطقة من بدن الى بدن آخر والذين يعتقدون ذلك يلقبون بالتناسخية ·

والتقميص مصدر قمّص وهو عند الحكماء بمعنى التناسخ اي انتقال الارواح عند انفصالها من اجسادها الى اجساد اخرى وهو على جعل الاجساد القمصة للارواح تنتقل من احدها الى الآخر دوراً بعد دور ويسمونه في لغتهم Metempsycose

ما يتلمسه الانسان ويتشوقه هو غبطة نفسه هو بعينه ·

والحال ان كانت النفس لاتذكر وحدة اناتها واقنوميتها فليست تكون السعادة سعادتها هي بعينها ولا العقوبة عقوبتها هي بعينها · لان انزال العقوبة بمذنب هو في اعتقاد نفسه غيره اي غير الذي فعل الشر هو في حكم انزال العقوبة بميت فلا ينعم بغبطة السعادة عَلَى انها له استحقها بعنائه و كده كما رأيت ولا يرى عدالة العقوبة الحالة به · وهذا بيّن

فاذاً النزاع الى السعادة والجزاء المعلق على الشريعة امران يقتضيان بالضرورة ان تكون النفس مدركة لنفسها وحافظة لذكر اناتها ووحدة اقنوميتها ·

واما التقدير الاول وهو ان النفس في تلك التناسخات المتوالية تبقى حافظة لاناتها واقنوميتها وان تلك التناسخات لاتمر الى مالانهاية بل لها اجل مسمى تنتهي عنده فهذا التقدير لانرى ان العقل اذا ترك وشأنه وحده يقوى عَلَى إثبات استحالته وامتناع وقوعه بل ليس له ان يقيم برهاناً عقلياً صرفاً عَلَى فساده و بطلانه · بيد انه من جهة اخرى ليس من دليل ثبوتي ولا من حجة وضعية يمكن الادلاء بها تأييداً لهذا التقدير · بل بالعكس اذ لاينكر ان جهلنا المطلق لادوار وجود سابقة لوجودنا يفيدنا بطريق الاستصحاب حدساً قوياً يرجح لنا القطع باننا لايتوالى علينا دوار وجود متعددة في مستقبل الايام لعدم ذكرنا وجودها فيما مضى

(عن المطول)

المطلب الرابع

في ان المعاد او النشور Résurrection ضروري بالضرورة الطبيعية

البحث الاول

في تصوير المسئلة وتعريف حدودها

(١٠٣) انا نعتقد ان نشور المركب الانساني او اعادته ضروري لكمال سعادة النفس في الحياة الآتية

فعندنا اذاً ان قيامة الاموات من لوازم طبيعة الانسان اي انها طبيعية ولكننا لانريد بقولنا (طبيعية) ان النفس لها في طبيعتها قوة عَلَى ان تعيد تصوير جسد جديد تحل فيه بعد موت جسدها اذ نعلم ان نشر الاجساد فعل من الافعال الخاصة بالله بالاستقلال · وانما نريد بقولنا طبيعية ان تكوين جسم جديد بفعل قدرة الله الفائقة هو شيء يقتضي حصوله تمام سعادة النفس الناطقة بمعنى ان سعادة النفس تبقى ناقصة ان لم تعاود النفس اتحادها بالجسد ·

ثم بيّن اننا لانريد بالقيامة القيامة باحوالها وشرائطها المجيدة التي يشهد لنا الايمان بحصولها وتحققها الآن في واقع الامر بل نريد القيامة والبعث من حيث هو كذا اي بمعنى اللفظ الذاتي واعني به عود اتحاد النفس بالجسد

ثم لاندعي ان الجسد الذي يبعث للسعادة الاخيرة ينبغي له ان يكون من كل الوجوه هو هو الجسم الذي كانت النفس متحدة به في هذه الحياة

لانه من البديهي عَلَى مايلوح لنا ان العناية الالهية تسلخ الجسد المبعوث عن ضروب الاسقام والحاجات وتصفيه من الوان الضعف والوهن والعوائق التي كانت تحول دون النفس واستعمالها قواها الشريفة السامية وتصرفها فيها عَلَى سوم رأيها واختيارها معتقة من ربقة الشهوات الدنسة عَلَى مالحظه القديس توما بالقياس الى السعادة الفائقة الطبيعة

البحث الثاني

في اقامة البراهين عَلَى ان القيامة ضرورية بالضرورة الطبيعية

(١٠٤) ان البرهان الذي نقيمه عَلَى القضية بمعناها المشروح قريباً ينبني عَلَى هذا الواقع المقرر وهو ان قوة المخيلة (ومن ثم البدن الآلي) هي مساعد طبيعي للنفس في نشر قواها الشريفة السامية وعون لها في استعمالها ·

فينتج من ذلك ان انتشار القوة النطقية عَلَى وجهها القياسي المستوي يستلزم اغاثة البدن الآلي ومشاركته وان النفس منفصلة عن البدن تكون بوجه اضافي احط حالاً منها متصلة به وهذه الحال لاتوءالف ما يقتضيه كمال سعادتها ·

لاشك ان مشاركة الجسد ليست من الاشياء الضرورية بالضرورة الذاتية لمعاناة النفس افعال قواها السامية لان النفس الناطقة لما كانت روحانية ثبت لها القيام بالذات في الخارج عن البدن وكان لها حظ ان تشارك الملأ الاعلَى اي الارواح المحضة في حالتها من الوجود وان تقبل من تلك

الارواح او من الله نفسه فيض الصور المتعلقة التي كانت ترد عليها في هذه الحياة من طريق الحواس ومساعدة المشاعر

ولكن هذه الحالة الاخيرة وان كانت ممكنة للنفس بالامكان الذاتي الباطن فلا تلبث مع ذلك ان تكون احط رتبة من حالة الاتصال بالبدن · وذلك لان ماهو محض للمعقولية يفوق ادراكه طاقة قوى النفس الجبلّية فهي تعجز عنه ولا قبل لها من ذاتها ان تتسامى الى ملأ هذا الموضوع الشريف الاعلَى مالم يرفدها الله من لدنه بعون فائق لطبيعتها وهي لاحق لها بأن توءتى ذلك العون الالهي

قال ارسطو اذا قامت النفس بازاء ذلك المعقول المحض الشريف فحالها اشبه بحال الخفاش اذا حدق بالشمس فان النور الصافي الخالص لا ينيره بل يذهب بصره لان عينه صنعت لترى الحقيقة مكدرة معكرة بظلمات المادة · اه

فاذاً انسب موضوع يلائم حالة النقص الملازم لعقلنا الضعيف انما هو المعقول المتلبس بدلَهم المحسوس · فاذاً اكمل حالة تلائم طبيعة فاعلية النفس الناطقة هي حالة اتحادها بالبدن · اه

ويلوح لنا واضحاً ان النفس لاتكون سعيدة بسعادتها الكاملة مادامت غير مالكة لكل الكمال الذي تعتقد انها قابلة له لان كل ماكان ناقصاً فانه يتشوق من طبعه الكمال كما قال القديس توما ·

فاذاً القيامة شيء تتقاضاه طبيعة الانسان (عن الملخص)

(١٠٥) القضية التي اتينا على تبيانها مسنونة الدعائم الى تعليم

القديس توما الذي يصرح برأيه بقيامة الاجساد بناء على ادلة العقل ولكنه
لم يصرح نصاً بان البراهين التي يحتج بها هل هي من قبيل البراهين القطعية
او من قبيل راجحية الظن . واليك ماقال :

ان لنا على قيامة الجسد الآتية دليلاً واضحاً من العقل مبنياً على
ما قدمنا بيانه : اذ قد بينا في الكتاب الثاني ان نفوس الناس لاتموت فاذاً
اذا انحلت من الاجسام فهي تبقى في الوجود وايضاً يتضح مما قلناه في
الكتاب نفسه ان النفس تتحد بالجسد اتحاداً طبيعياً لانها صورته من حيث
ذاتها وماهيتها فاذاً وجودها من دون الجسم يكون مخالفاً لطبيعتها والحال
ليس شيء مخالف للطبيعة يمكنه ان يكون مؤبداً . فاذاً لن تبقى النفس
من دون الجسد بقاء على التأبيد فاذاً النفس بما انها خالدة الوجود وجب ان
تتحد ثانية بالجسد المعاد او المبعوث واتحادها هذا الثاني هو مايعرف بالقيامة

فيلوح اذاً ان خلود النفوس يقتضي قيامة الاجساد في الحياة المستقبلة

وايضاً قد بينا في الكتاب الثالث ان الانسان يميل بشوقه الى السعادة
ميلاً جبلياً والحال ان السعادة الاخيرة هي كمال السعيد فاذاً كل من فاته
شيء الى الكمال فليس يعد سعيداً بالسعادة الكاملة لان شوقه لم يكن
بعد قد سكن بفوزه بملء امانيه فان كل ماهو ناقص فانه ينزع بدافع طبعه
الى الكمال

والحال النفس المنفصلة عن الجسد هي ناقصة ضرباً من النقص
شأن كل جزء يوجد في الخارج عن كله على ان النفس من طبعها ان تكون
جزءاً من طبيعة الانسان .

فاذاً ليس يمكن الانسان ان يدرك السعادة الاخيرة مالم تتحد نفسه
بجسده المعاد ولا سيما واننا قد اثبتنا ان الانسان لايمكنه ان يبلغ سعادته
الاخيرة في هذه الحياة

وايضاً قد اثبتنا في الكتاب الثالث ان الاثمة يستوجبون من قبل عناية
الله عقوبة مستحقة والصالحين جزاء مكافياً مساوياً . والحال ان الذين
في هذه الحياة يسيئون عملاً او يحسنون فعالاً انما هم بشر مركبون من نفس
وجسد فاذاً الذين تلزمهم العقوبة او يثبت لهم الجزاء هم الناس بنفسهم
وجسدهم . وقد وضح مما قيل في الكتاب الثالث ان الناس لايمكنهم ان ينالوا
في هذه الحياة جزاء السعادة الاخيرة وايضاً كثيراً ما يتفق ان لاتؤآخذ
الآثام في بحر هذه الحياة بل يجري بالعكس كما قيل في ف ٢١ من سفر
ايوب : الكفرة يحيون وتعز مكانتهم و يباهون بضروب الثروة والغناء
(الآية)

فاذاً لابد من القول بمعاودة اتحاد النفس بالجسد ليتهيأ للانسان
ان يلقى بالنفس والجسد جزاءه او عقابه . اه

وهذا الكلام خلاصة ما قاله من قبل اثناغوراس الفيلسوف المدقق
والمحامي الشهير عن الايمان الكاثوليكي .

ثم قال الكردينال مرسيه : ان هذا البرهان الثالث لايستوفي قوة
الاثبات ان لم يكن مدعوماً بالبراهين المتقدمة . قال اثناغوراس : ان
كانت الشريعة الادبية لاتستحصل تمام جزائها النهائي الا في الحياة الآتية
فلا بد ان يكون الجسد حكمه حكم النفس بان يقاسمها المكافأة بنسبة

الاستحقاق • لان النفس انما تستتم كل افعالها الحسنة او القبيحة بمشاركة الجسد فاذاً لابد ان تنال جزاءها او تسام سوء عقوبتها بمشاركة الجسد ولئن صدق القول بان النفس هي محل المعرفة ومبدأ العزائم فليس باقل صدق منه ان الشريعة الادبية تدير وظائف الجسد كما تدبر حركات النفس فان الجسد هو العضو المألوف والآلة الضرورية التي يستخدمها المبدأ الروحاني لظهوره الى الخارج و بها يعمل و يفعل • اليس والحالة هذه من باب العدل ومن قبيل الصواب ان رفيق النفس هذا الذي قاسمها معاناة اتعابها ومشقاتها وشاركها في استحقاق اعمالها خيراً او شراً وساعدها في افعالها جميعها (اليس من العدل والصواب) ان يشاركها في مصيرها الاخير و يأخذ معها نصيبه من الخلود بقيامته من الموت ؟ •

(عن المطول) "

المطلب الخامس

في مصير الانسانية الفائق الطبيعة على مقتضى ما يعلمنا الايمان

(١٠٦) ان غاية الخليقة اذا اعتبرت من جهة موضوعها فهي في كل الاحوال وكل التقديرات لايمكن ان تكون غير الله عز وجل

ولكن هذه الحقيقة التي هي الله سبحانه ليس لنا لادراكها الا طريقان طريق بواسطة وهي الطريقة الطبيعية وطريق بلا واسطة وهي الطريقة الفائقة الطبيعة التي يلقننا اياها التنزيل •

اما الطريقة الاولى فتفيدنا ان الله موجود وتفيدنا ايضاً معرفة ان الله ما ليس هو وانه لايمكن خلطه مع الموجودات المحسوسة الحادثة

وهذه المعرفة ميسورة للانسان لاتفوق طوق قواه الخاصة فهو اذا ترك وشأن قواه يتوصل اليها من طرائق ثلاث من طريقة مبدأ العلية ومن طريقة السلب والتشكيك على سبيل الاولوية والافضلية السامية كما مر بك في بابه

وهذه الطريقة الثلاثية يصفونها بالطريقة الطبيعية

واما الطريقة الثانية (الفائقة الطبيعة والمنزلة) فتفيدنا علماً ثبوتياً بان الله ماهو كأن نعرف بها ان الله آب وابن وروح قدس ثلاثي الاقانيم وحيد الطبيعة

و بيّن ان مثل هذه المعرفة متسامية بالطبع عن مدارك الانسان وهي من منعة شرفها بحيث لايتوصل اليها بعقله ولكن الله شاء برحمته ان يلقيها الى الانسان و ينزلها عليه بوجه الجملة والتعريض في هذه الحياة الحاضرة بواسطة نور الايمان واما في حياة المجد الآتية فانه يحسر له القناع عن دخائل اسرارها فيشاهدها على ماهي عياناً لحاً ولا بواسطة

ولما كانت هذه المشاهدة العيانية شأنها ان تخول الارادة حظ السعادة الكاملة اطلقوا عليها اسم المشاهدة الطوباوية

وان الايمان والمشاهدة الطوباوية امران ممتنعان على الخليقة • والانسان بوجه الخصوص لاينالها الا بمدد يؤتاه مجاناً من فيض جود الله وكرمه بلا سبق شيء من الاستحقاق بتة و يشاء الله ان يفيضهما على العقل والارادة

بنه وسمحه ولكنهما يترفعان عن طوق كل طبيعة مخلوقة وممكن خلقها فلا تلي ادراكهما بقواها ولا تتقاضاهما طبيعتها ولهذا قد وصفوا الايمان والمشاهدة الطوباوية بانهما نعمتان فائقتان للطبيعة

لا ريب ان السعادة الطبيعية المحضة امر ممكن ولكنها لم تخرج الى حيز الوجود قط بل كانت ولم تزل من الاشياء الحدسية التخمينية وذلك لان الله رقى الانسان منذ دقيقة خلقه الى حالة فائقة الطبيعة واعد للانسان الاول مذ ابدعه ولذريته من بعده معاداً فائقاً ومنهم من فيض الوسائط الفائقة الطبيعة المؤدية الى ذلك المعاد فيحصل من هذه الغاية الفائقة الطبيعة ومن الوسائط الموصلة اليها مجموع اشياء منسوقة على احسن ترتيب يعرف بالنظام الفائق الطبيعة

اما وقد اعد الله بالواقع هذا المعاد ووسائطه ورتب بالفعل هذا النظام الفائق الطبيعة فيحتم القول حينئذ بان النظام الطبيعي المحض (اي المعاد الطبيعي ولواحقه ولوازمه) لم يكن ولن يكون امراً واقعياً بل كان ويكون من عالم الحدسيات والفرضيات وبقي ان النظام الحقيقي الواقعي والتاريخي انما هو النظام الذي رُقيت به الطبيعة الى حالة فائقة الطبيعة

ونزيدك هنا ان اجساد الطوباويين تنشر مكسوة بالبهاء متجلية بصفات المجد صافية من كدورات المادة فكأنها تلبس وشاح الروحانية بل كأنها تصير روحانية كما قاله القديس بولس ·

واننا نمسك القلم هنا عن وصف سعادة السماء وقرة عين الابرار عجزاً وضعفاً فان القديس بولس قال فيها : ان ما اعد الله لمحبيه لم تره عين

ولا سمعت به اذن ولا خطر على قلب بشر (الآية)

وان اجلة علماء المسيحيين الذين اوتوا من توقد الذهن وذكاء البصيرة مبلغ الاعجاز لتراهم يجاهرون بجمود قريحتهم عن التصور اللامتناهي والتروي فيه ترويًا قريباً ويعترفون بقصر باعهم عن ايراد شرحه وتقصي الكلام · فيه اه

ذيل

خلاصة ونتيجة علم النفس

(١٠٧) ان علم النفس علم يبحث فيه عن الحيوة في الانسان بحثاً جارياً على طريقة الفلسفة فوجب ان نتفرغ فيه الى البحث عن الحياة بجميع مراتبها وانواعها اعني ان نجعل مدار كلامنا

«١» على الحياة الآلية او حياة النشوء ويسمونها ايضاً حياة النبات وعلى هذا البحث مدار القسم الاول من المجلد الرابع

«٢» على حياة الحس او الحياة الحيوانية · وعلقنا له القسم الثاني من المجلد المذكور وجعلنا كلا القسمين فرعاً اول من علم النفس · واما الفرع الثاني فقد تكلمنا فيه

«٣» على الحياة العقلية اي الحياة النطقية وكان هذا موضوع الفرع الثاني من علم النفس · وقلنا ان الحياة النطقية قائمة بفعلي التصور والمشيئة اي فعل الارادة

ودرسنا افعال الحياة النطقية من جهة ماهي في ذاتها ثم من جهة ما لها من العلاقة الاضافية مع افعال الحياة الآلية والحساسة وتدرجنا صعوداً من التصور والشيئة الى القوى التي يصدران عنها ثم صعوداً من هذه القوى الى الطبيعة وخصصنا لهذا الدرس الباب الاول من الفرع الثاني ·

وان هذا الدرس المجمل قد افضى بنا الى هذه النتيجة وهي : ان النفس الانسانية هي روحانية وبسيطة ولكنها مع ذلك متحدة بالمادة اتحاداً طبيعياً جوهرياً ·

ثم اذا فهمت ان طبيعة النفس الانسانية لامادية وانها لها علاقة ارتباط مع المادة التي هي صورتها فمن افود الامور لك ان تعاود نظر التدقيق وتجيل بصيرة التحقيق في تلك الافعال النفسانية وفي قواها مستدركاً بهذا الدرس الفردي ما لم يسمح لنا بفعله موجزنا هذا غير مستغن بفهم ما قلنا عن هذا الرجوع المفيد · فاذا احتملت تعب هذا الدرس الفردي وصرفت الوكد الى مزاولته ومعاناته فزت بغنم جليل لانك تفضي به الى تفهم المعلولات بعلتها اي الى تبين تلك الافعال بمبدئها ومصدرها فانما الى مثل هذه المعرفة يرمي العلم بمعناه الحصري الحقيقي

ثم اذا احطت علماً بطبيعة الانسان ماهي وكيف هي فيسهل عليك حينئذ ان تتبين مصدرها وغايتها ومعادها وعلى هذا مدار البابين الثاني والثالث من الفرع الثاني ·

هذا وترانا لم نبخس خطة قصدنا من هذا الكتاب وفاء حقها بل قمنا بما يقتضيه سياق الفلسفة لان الغرض الذي ترمي اليه الفلسفة والشأن

الذي يترتب القيام به انما هو تقصي الفحص عن الموجودات التي تفرغ فيها جد درسها فلا تألو جهداً ولا تبقي في الكنانة منزعاً حتى تأتي على بيان عللها المادية والصورية والفاعلة والغائية · وهذا ماتوفرنا على القيام به ·

وانا نختم ذيل هذا الكتاب بسلسلة قضايا صريحة البيان تستخلص لك بوجيز عبارتها جملة التعاليم التي جئنا بها واثبتناها في صلب هذا الكتاب نسردها لك تباعاً بحسب ترتيب ورودها فيه رغبة في ان نسهل لك ان تشارف على تفاصيل ما بسطناه بنظرة مجملة فيكون ما رأيت اجدى لمطالعتك واعلق بذهنك وقد حسن الاجمال بعد التفصيل

« ١ » الافعال الحيوية تختلف عن اعمال المادة الجامدة من وجه ان الاولى مستقرة لازمة لنفس الفاعل والثانية متعدية ومتجاوزة · عدد ١٠ ج٤

والحل الاول للحياة الآلية هو طبيعة مادية · عدد ١٣

« ٢ » الادراك الحسي فعل فوق الطبيعي وطبيعته اشرف واسمى مما تصلح له وتكون مستمدة اليه الاجسام الجمادية والجواهر الآلية من عالم النبات · عدد ٥٣

واما الادراك الحسي وان كانت حاله كما ذكرنا فله مع ذلك علاقة ذاتية مع آلة مادية · عدد ٥٤

« ٣ » النزاع الحسي رتبته اشرف وعاله اسمى من عالم الميل الجبلي الطبيعي للاجسام الجمادية والنباتية · ولكنه مع ذلك قوة آلية · عدد ٧٢ و ٧٥

« ٤ » ان للحيوان حركات توصف بالحركات بارادة اعني بها

حركات سببها المعين لما هو من العالم النفسي · وهذه القضية يتطبق صدقها عَلَى الانسان اذا اعتبر من جهة ما يستعمل حياته الحسية· عدد ٧٧

«٥» المحل الاول لقوة الاحساس جوهر واحد ولكنه مادي عدد ٨٠ وطبيعته اشرف من طبيعة النبات· عدد ٨٢

الى هنا الفرع الاول (المجلد ٤) واما الفرع الثاني (المجلد ٥) فمداره عَلَى المطالب الآتية

«١» ان الموضوع الصوري والمشترك للعقل انما هو الموجود· عدد ٣ واما موضوعه الخاص فستفاد له من الحواس عدد ٥ ولكنه معنى مجرد يصير كلياً عدد ٧ و ٨

«٢» العقل قوة منفعلة (ويسمونه العقل بالقوة او العقل الهيولاني) تفتقر الى فعل من الخارج يعينها ويخصصها الى فعل الادراك او التعقل عدد ١١ — ١٨ وان تعيين القوة العاقلة الى التعقل اي اخراجها من القوة الى الفعل له علتان فاعلتان المتخيلة والقوة اللامادية المجردة اعني بها العقل الفعال عدد ١٨ فمتى حصلت القوة العاقلة عَلَى مانسميه المخصص الادراكي (الصورة المعقولة) فانها تنتقل حينئذ من القوة الى الفعل اي تتعقل والتعقل ان يقول العقل في نفسه ان شيئاً ماهو عدد ٢٠ واول مايعرفه العقل لحاً وبالمباشرة هو ماهية الاشياء المحسوسة ولكنه لايعرف طبيعته المميزة له الا بالفكرى المروّية عدد ٢١ و ٢٢

«٣» النفس تدرك وجودها في افعالها وتعرف طبيعتها بواسطة ارتكاسها على افعالها عدد ٢٦

واما الله تعالى فتعرفه تسبباً وبطريق منحرفة اي بطريق التأليف والحذف والنفي والتشكيك من نوع الافضلية السامية عدد ٢٧

«٤» الارادة مبدأ افعال ضرورية او مضطرة عدد ٢٩ وهي ايضاً مبدأ افعال مختارة عدد ٣٠ و ٣١ ومايلي

«٥» اللذة سببها كل فاعلية مدركة فعلها بشرط ان يكون فعلها كاملاً بالكمال النفسي وبالكمال الموضوعي اعني ان يكون كاملاً من جهة الفاعل او المحل ومن جهة الموضوع عدد ٤٣

«٦» الانسان يتفرد بادراك المعنى المجرد والكلي واما البهيمة فلا تدركهما بمرتبة من مراتبهما عدد ٤٧ وما يلي

«٧» افعال الانسان المختلفة تتبادل التفاعل والارادة المختارة تأمر باقي قوى النفس الفاعلة وامرها وان لم يكن من قبيل الامر المطلق النفوذ فلا يلبث ان يكون امراً ممضىً جائزاً عدد ٥٢ و ٦٠

«٨» الانانة التي هي المبدأ الاول للحياة هي جوهر عدد ٦٣ اما المبدأ الاول للحياة آلية كانت او حسية فانما هو جوهر مادي عدد ٦٤

واما المبدأ الاول للحياة النطقية فهو جوهر روحاني عدد ٦٦

«٩» النفس الانسانية بسيطة لاتتركب من اجزاء كمية عدد ٧١ ولا من اجزاء مقومة عدد ٧٣

«١٠» النفس وان كانت بسيطة فهي مع ذلك متعلقة بالمادة تعلقاً خارجياً تستفيد من الجهاز الآلي موضوع فاعليتها عدد ٧٤

«١١» المحل الحساس الجسمي والنفس الناطقة يؤلفان باتحادهما جوهراً واحداً وطبيعة واحدة واقنوماً واحداً ٠ عدد ٧٦

وان النفس الناطقة هي الصورة الجوهرية لهذا الجوهر الوحيد عدد ٨٠ وما يلي

«١٢» نفس الانسان لا تتناسل بالولادة من الوالدين بل توجد بفعل خلق من الله عدد ٨٩

«١٣» نفس الانسان هي من طبعها غير قابلة للفناء وهي في واقع الامر تبقى بعد الجسم حية بحياة لا تفنى عدد ٩٥ و ٩٦

«١٤» غاية النفس ان قدّرنا كونها غاية طبيعية فتكون قائمة بأمرين معرفة النظام العام بعلته العليا معرفة تاليفية ومحبة الله من حيث هو مبدأ جميع الخلائق وغايتها عدد ٩٩ ويشترط لسعادة النفس الكاملة عود اتحادها بالجسد المبعوث عدد ١٠٣

«١٥» الغاية الفائقة الطبيعة للنفس الناطقة هي المشاهدة الطوباوية اي معرفة الله عياناً وبلا واسطة عدد ١٠٦

انتهى بعون الله في ١٧ من شهر ايار من سنة ١٩١٢

في مدرسة الموارنة في رومة

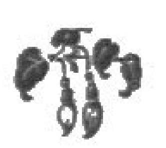


فهرست الكتاب

وجه

وجه

تم بمنه تعالى ولاسمه السجود والتسبيح



تصحيح اغلاط المجلد الخامس (الفرع الثاني من علم النفس)

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٥	١١	كيف يتم	اي كيف يتم
٧	٦	القوة هو	القوة وهو
٩	١٨	والموجود ويختلفان	والموجود يختلفان
١٢	١	وأينه بجملته	وآنه بجملته
١٢	٣	مجرد من التجريد	مجرد بضرب من التجريد
١٣	١١	كما يزعمه	خلافاً لما يزعمه
١٤	٦	هذا التعلق	هذا الارتباط
٢٢	١٧	انما هو الحس	انما هو في الحس
٢٧	٩	القاء	إلغاء
٢٨	١٨	يجد	يجده
٣٠	١١	المستقلة	المتعقلة
٣٦	٧	فكثبنا	فكنبنا
٤١	١	واحتلال	واختلال
٤٩	٦	يدرك	يُدرك
٤٩	٦	يحضره القوة	يحضره هو القوة
٦٥	١٤	او ضروري	اي ضروري
٦٦	١	اما العقل	اما الفعل
٦٦	١	اي العقل	اي الفعل
٦٩	٨	ومرعية	والمرعية
٦٩	١١	فعلها ونفورها	فعلها أو نفورها
٧١	٢٠	كما هو الغرض	كما هو الفرض
٧٣	٢٠	او الخيرات	او هي الخيرات
٧٥	٢	الذي على	الذي يطلقه على
٧٩	٣	علة	علته

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٨١	٧	لو شئت	لو خرجت
٨٣	١٣	فلا	فلأننا
٨٦	١٠	لتجربة ان	لتجربة انها
٨٩	١٤	لا يتخصص	لا نتخصص
٩١	١٠	ان ارادة	ان الارادة
٩٥	٦	من خيري	من خير من
٩٨	٨	مركبة	مزكية
١٠٠	١٠	الاسره	الأثرة
١١٢	٣	او مهيئاً ومعداً	او من جهة ما هو مهيء ومعدّ
١١٩	١٧	بين نقل	بين ما نقل
١١٩	١٨	ونقل	وما نقل
١٢٠	٢٠	علم ما لنا	على ما يظهر لنا
١٢٣	١٨	لو أتيت	لو أوتيت
١٢٧	١٦	الموضوع نتداوله	الموضوع الذي نتداوله
١٢٨	٩	من افعال	من الافعال
١٣٣	٩	ومشيده	رشيدة
١٤٠	٣	قاطع	واقع
١٤٤	١٦	جميع النفس	جميع قوى النفس
١٥٥	٣	انما يدرك الانسان	اذا ادرك الانسان
		موجود بهذا	موجود انما يدرك ذلك بهذا
١٦٣	١٦	الحاصل	الحاصلة هي
١٧٣	٢	افعال المعرفة الارادة	افعال المعرفة والارادة
١٨٠	١	كل واحد مركب	كلٌ واحدٌ مركّب
١٨٤	٩	على أن ذلك	على ذلك
١٨٥	٧	حكمه سابقه	حكمه حكم سابقه
١٨٨	١٦	جسمية تمت	جسمية تقع

١٨٩	٤	اذلالها	أذلاله
١٨٩	١٦	فيمادونه	فيمالدونه
٢١٤	٣	نحولتها	نحوءلتها
٢١٤	٢١	نزع للبسائط	نزع البسائط
٢٢٧	٤	توقّنيا	توقُنياً
٢٢٨	١	بطريق اي	بطريق التوليد
٢٢٩	١	عن البحث	على البحث
٢٢٩	١١	قياس الخلق	قياس الخلف
٢٣١	٥	بين يصير	بين ان يصير
٢٣١	١٦	ثابت بمعنى	ثابت لها بمعنى
٢٣٣	٤	الاستيلاء	الاستيلاد
٢٣٦	٩	انها لا تفني	أن لا تفني
٢٣٦	١٢	النشوئية كانت في	النشوئية التي كانت في الجنين
		الجنين قترة	تقتضي قترة
٢٣٧	١	الى يكتسب	الى ان يكتسب
٢٤٠	١٣	برهان الخلق	برهان الخلف
٢٤٤	٢٥	وسهل	ويسهل
٢٤٨	١٤	وجود الوجوب	وجوب الوجود
٢٤٩	١٩	بالنفس	بالذات
٢٥٢	٢	حية حقيقية	حية حقيقةً
٢٥٨	٣	لا تكون	فلا تكون
٢٧٢	١	المتملقة	المتعقلة
٢٧٩	٣	التصور اللامتناهي	تصور اللامتناهي

